Antropología

Germán Soprano
Roxana Boixadós
Silvina Smietniansky



Universidad
Virtual
de Quilmes

Versión digital de la
Carpeta de trabajo

Introducción i
Índice de contenidos
Unidad 1
Unidad 2
Unidad 3



Página siguiente

Soprano, Germán
Antropología / Germán Soprano ; Roxana Boixadós ; Silvina Smietniansky. - 1a ed. - Bernal : Universidad Virtual de Quilmes, 2013.
E-Book.

ISBN 978-987-1856-59-6

1. Teorías Antropológicas. I. Boixadós, Roxana II. Smietniansky, Silvina III. Título
CDD 930.1

Procesamiento didáctico: Bruno De Angelis y María Cecilia Paredi
Diseño original de maqueta: Hernán Morfese, Marcelo Aceituno y Juan Ignacio Siwak
Diagramación: Juan Ignacio Siwak

Primera edición: julio de 2013

ISBN: 978-987-1856-59-6

Roque Sáenz Peña 352, (B1876BXD) Bernal, Buenos Aires
Teléfono: (5411) 4365 7100 http://www.virtual.unq.edu.ar

Íconos


Leer con atención. Son afirmaciones, conceptos o definiciones destacadas y sustanciales que aportan claves para la comprensión del tema que se desarrolla.


Para reflexionar. Propone un diálogo con el material a través de preguntas, planteamiento de problemas, confrontaciones del tema con la realidad, ejemplos o cuestionamientos que alienten la autorreflexión.


Texto aparte. Contiene citas de autor, pasajes que contextualicen el desarrollo temático, estudio de casos, notas periodísticas, comentarios para formular aclaraciones o profundizaciones.


Pastilla. Incorpora informaciones breves, complementarias o aclaratorias de algún término o frase del texto principal. El subrayado indica los términos a propósito de los cuales se incluye esa información asociada en el margen.


Cita. Se diferencia de la palabra del autor de la Carpeta a través de la inserción de comillas, para indicar claramente que se trata de otra voz que ingresa al texto.


Ejemplo. Se utiliza para ilustrar una definición o una afirmación del texto principal, con el objetivo de que se puedan fijar mejor los conceptos.


Para ampliar. Extiende la explicación a distintos casos o textos como podrían ser los periodísticos o de otras fuentes.


Actividades. Son ejercicios, investigaciones, encuestas, elaboración de cuadros, gráficos, resolución de guías de estudio, etcétera.


Audio. Fragmentos de discursos, entrevistas, registro oral del profesor explicando algún tema, etcétera.


Audiovisual. Videos, documentales, conferencias, fragmentos de películas, entrevistas, grabaciones, etcétera.


Imagen. Gráficos, esquemas, cuadros, figuras, dibujos, fotografías, etcétera.


Recurso web. Links a sitios o páginas web que resulten una referencia dentro del campo disciplinario.


Lectura obligatoria. Textos completos, capítulos de libros, artículos y papers que se encuentran digitalizados en el aula virtual.


Lectura recomendada. Bibliografía que no se considera obligatoria y a la que se puede recurrir para ampliar o profundizar algún tema.

Índice

Los autores

Germán Soprano
Es doctor en Antropología Social (Universidad Nacional de Misiones, 2003), magíster en Sociología (Instituto de Filosofía e Ciências Sociais de la Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998) y profesor en Historia (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1993). Para la realización de sus estudios de posgrado obtuvo becas del Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), de la Universidad Nacional de La Plata y de la Universidad Nacional de Misiones. Actualmente es investigador adjunto del Conicet y se desempeña como profesor asociado de Antropología en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes y como profesor titular de Teoría Política en la carrera de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Se ha especializado en temas de Antropología de la Política e Historia Social Argentina del siglo XX. Ha realizado investigaciones etnográficas e históricas sobre política y sociabilidad en dirigentes y militantes peronistas, burocracias estatales, académicos universitarios y militares.

Roxana Boixadós
Es doctora en Ciencias Antropológicas (UBA, 2003), mestre en Antropología Social (Museo Nacional, UFRJ Brasil, 1996) y licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA, 1991). Investigadora independiente del Conicet, profesora asociada de Antropología en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes, profesora titular de Sistemas Socioculturales de América II, Departamento de Ciencias Antropólogicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Sus áreas de especialización son: antropología histórica, etnohistoria americana, parentesco y familia en la sociedad hispano colonial.

Silvina Smietniansky
Es doctora en Ciencias Antropológicas (UBA, 2012), magíster en Antropología Social (Universidad Nacional de San Martín, 2009) y licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA, 2006). Es becaria posdoctoral del Conicet y profesora instructora en el Departamento de Ciencias Sociales de la UNQ. Sus áreas de especialización son: antropología histórica, instituciones y gobierno en el Tucumán colonial, simbolismo y rituales.

Introducción

Si bien la interrogación del hombre sobre sí mismo y sobre la sociedad que lo contiene es tan antigua como la humanidad, el proyecto de fundar una disciplina o ciencia “del hombre” se prefigura a partir del desarrollo del iluminismo en Europa, durante la segunda mitad del siglo XVIII. El saber iluminista tenía aspiraciones de cientificidad ya que situaba al hombre como objeto central de estudio y se proponía dar cuenta de él recurriendo a los métodos hasta entonces utilizados en la física o la biología. Sin embargo, pronto fue evidente que se trataba de un objeto con una especificidad propia y, sobre todo, que la relación “sujeto que conoce” y “objeto por conocer” importaba sus desafíos. En efecto, el hombre compartió esta doble condición que requirió de una distancia –entre el “observador” y su “objeto”– que permitiera establecer una relación de conocimiento con pretensiones de objetividad.

A lo largo del siglo XIX fueron configurándose las disciplinas humanísticas y sociales que reconocían en sus fundamentos la ruptura “sujeto-objeto”. Para la historia, esa ruptura estaba señalada por la distancia en el tiempo que separaba al historiador de sus objetos de estudio (es decir, el historiador decimonónico respecto de la antigua Grecia o Roma o la Revolución Francesa). Pero en el caso de la antropología, la distancia que se impuso como ruptura fue la geográfica, orientando su interés hacia tierras remotas con las que “Occidente” –el “nosotros”– comenzaba a confrontarse y a reconocer la diversidad de sociedades y culturas –los “otros”– como alteridad. La definición de ese distanciamiento, en buena medida, coadyuvó a la determinación del objeto de estudio en esta etapa. De este modo, era el antropólogo el que debía emprender un largo y extenso viaje para entrar en contacto con aquellas alteridades que se proponía conocer, comprender y explicar, con otras sociedades y culturas diferentes de la occidental. Años después, estos viajes se convertirían en una parte fundamental del tradicional trabajo de campo antropológico.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando las naciones europeas reforzaron sus políticas expansionistas sobre vastos territorios de África, Asia y Oceanía, la antropología encontró el contexto y las experiencias que le permitieron atribuirse objetos empíricos autónomos. Allí, en los continentes que los europeos estaban explorando e integrando a sus imperios en expansión, se encontraban las sociedades por ellos llamadas “primitivas”, muy lejos de la civilización occidental y muy diferentes a ella, y que desafiaban con su existencia las modalidades corrientes de comprensión de la alteridad.

El legado decimonónico dejó su impronta en la definición de las disciplinas hoy integradas en las ciencias sociales y en las humanidades, alentando la clara identificación de sus objetos de estudio, sus métodos específicos, sus incumbencias y campos de aplicación. Así, mientras a la historia se le reservó el estudio de los hechos significativos del pasado, la sociología cifró su objeto en las sociedades occidentales, complejas y en tránsito hacia una acelerada modernidad, que en el presente –finales del siglo XIX– manifestaban conflictos y profundas transformaciones. A la antropología le cupo dar cuenta de las llamadas “sociedades primitivas”, “sociedades salvajes” o “exóticas”, aquellas que Occidente había “descubierto” durante el proceso de expansión y consolidación de los imperios coloniales y que llamaban la atención tanto

por la diversidad de costumbres de su gente como por la aparente "simplicidad" de las formas de organización social, política, económica y religiosa que se les atribuía.

Desde aquellos lejanos tiempos en que la antropología encontraba su espacio en el mundo académico –formando los primeros profesionales en universidades y museos que dieron a conocer las bases teóricas y empíricas de este nuevo saber– hasta el presente, se registraron numerosos cambios en el contexto político, económico y social mundial, de las que nuestra disciplina se hico eco. Además de la renovación teórica de corrientes y escuelas, del planteo de nuevas problemáticas y de la permanente reflexión metodológica sobre las modalidades de producción de conocimientos, la antropología aportó la especificidad de su mirada crítica y de su método de trabajo, ya no restringido a las sociedades y culturas no occidentales. Los procesos de descolonización, las migraciones y la complejización del mundo contemporáneo globalizado han ampliado los horizontes de la disciplina hacia contextos socioeconómicos diversos en los que diferentes pueblos y culturas coexisten, conviven y/o se integran en complejos mosaicos cruzados por la desigualdad, la discriminación y la formación de nuevas identidades colectivas que de manera permanente redefinen y resitúan la relación "nosotros" - los "otros", la relación de alteridad fundante de la producción de conocimientos antropológicos.

La antropología hoy constituye una disciplina entre las ciencias sociales o las humanidades –según las distintas tradiciones académicas nacionales– que se enseña tanto en el nivel de grado como de posgrado –maestrías y doctorados– en un importante número de universidades en todo el mundo. La vasta producción de saberes que la caracterizan comprende los campos tradicionales de la disciplina –alteridad cultural, parentesco, economía, rituales, política, religión, etnicidad, etc.– a los que se suman nuevos desarrollos en torno al género, la salud, el trabajo, las migraciones, la interculturalidad, el cuerpo y las percepciones, entre muchos otros.

Este curso propone un recorrido panorámico por las principales líneas de construcción del pensamiento antropológico para dar cuenta de la formación de corrientes, escuelas, de los temas y problemas que la disciplina fue planteando y de la especificidad de su método de trabajo. La propuesta supone un recorte de la producción disciplinaria adaptado a los requerimientos de un curso general o introductorio. Se han seleccionado los aportes –teóricos, problemáticos y metodológicos– más significativos para ofrecer una visión de la disciplina que contemple tanto la producción tradicional como las nuevas corrientes de pensamiento surgidas en contextos latinoamericanos.

El curso está organizado en tres unidades. La primera desarrolla la construcción de las principales corrientes teóricas de la disciplina –evolucionismo, difusionismo, estructural funcionalismo, particularismo histórico, estructuralismo y neomarxismo– a través del seguimiento de las llamadas escuelas naciones (británica, alemana, norteamericana y francesa). Esta aproximación permite reconocer el contexto de creación de las obras más significativas de la producción antropológica –los llamados "clásicos"–, dar cuenta de sus autores y de los diálogos académicos sostenidos entre ellos. En este marco se presentan y discuten los diversos métodos que la antropología ha empleado para la producción de conocimientos, en particular, el llamado "método científico" propuesto por Bronislaw Malinowski: el trabajo de campo con observación participante.

La segunda unidad comprende el estudio de cuatro de los campos tradicionales del desarrollo de la producción antropológica: el parentesco (organización social), la economía, la política y la producción simbólica. El tratamiento de estos campos, a través de los principales referentes y de los problemas que plantearon, ejemplifican la etapa de la consolidación disciplinaria y al mismo tiempo, la apertura hacia diálogos interdisciplinarios (con la sociología, la economía, la política, la comunicación).

La tercera unidad ofrece una visión de la producción de conocimientos antropológicos más recientes. Por un lado, las antropologías posmodernas que aportan reflexividad y crítica sobre los saberes más tradicionales, en particular en lo relacionado con el trabajo de campo y el método etnográfico. Por otro lado, las llamadas antropologías "periféricas" que han aportado una significativa producción tanto en Latinoamérica como en Argentina. En este caso, se seleccionaron temas representativos de estas nuevas preocupaciones –como la cuestión indígena, o las relaciones entre identidades locales, regionales y/o nacionales en procesos de globalización– que ejemplifican tendencias contemporáneas de la renovación disciplinaria.

Objetivos del curso

Este curso se propone como objetivos principales que los alumnos:

- Comprendan los fundamentos de la reflexión antropológica sobre la realidad desde una perspectiva tanto histórica como sistemática.
- Puedan reconocer y comprender los principales modelos, teorías y herramientas conceptuales producidos desde la disciplina para dar cuenta de la diversidad sociocultural y la experiencia de la alteridad en el pasado y en el presente.
- Se familiaricen con los métodos y técnicas propios de la antropología que se emplean en la construcción de los datos, que problematicen el rol de la teoría en la explicación y la interpretación.
- Reconozcan los aportes de la disciplina en el estudio de campos problemáticos específicos (cultura, parentesco, identidad, rituales, economía y política) y la importancia de la investigación interdisciplinaria –en particular entre la antropología y la historia– en la construcción de conocimientos en ciencias sociales.

1

Tradiciones intelectuales y teorías antropológicas clásicas

Objetivos

Que los alumnos logren:

- Comprender la génesis de la antropología como disciplina científica en el contexto del proceso de conformación de estados imperiales y nacionales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX.
- Reconocer problemas, conceptos y objetivos clave del conocimiento antropológico de acuerdo con las perspectivas de escuelas relevantes del período: evolucionismo y difusionismo, funcionalismo y estructural funcionalismo, particularismo histórico, estructuralismo y neomarxismo.
- Tomar conocimiento de los modelos explicativos de la disciplina, sus alcances y límites (métodos comparativo, genealógico y el trabajo de campo etnográfico).

1.1. Surgimiento, formación y consolidación de la reflexión antropológica como disciplina

En la introducción hemos señalado que el ser humano se ha caracterizado por desarrollar diversas interpretaciones acerca de sí mismo, de la sociedad y del mundo que lo rodea, sobre el sentido que tiene la vida en común, su identidad, etc. Así, en cada sociedad será posible encontrar uno o más modelos de interpretación que actúan como marco de referencia para la vida social y orientan las conductas de sus miembros. Estos modelos importan valores social e históricamente construidos, normas, conductas y formas de vida consensuadas entre sus miembros, pautas de organización de las actividades económicas, sociales, políticas, creencias religiosas e ideologías que dan sentido al devenir del tiempo y del hombre, entre otros aspectos dinámicos, y en conjunto suelen ser reconocidos como expresiones creativas de la cultura de una sociedad o de un pueblo.

La cultura es uno de los campos más significativos en la investigación antropológica. Ha recibido distintas conceptualizaciones según corrientes y escuelas que se irán analizando a lo largo de esta carpeta.

Del mismo modo, las sociedades han elaborado modelos culturales por medio de los cuales conceptualizaron su relación con los "otros", se trate de comunidades vecinas o de pueblos más próximos o lejanos. Las características de estos modelos con frecuencia se hacen visibles toda vez que dos o más sociedades entran en contacto entre sí. Un recorrido por la historia nos muestra un sinnúmero de ejemplos de situaciones dinámicas –movilidad y contacto–, relacionados con procesos migratorios, viajes de exploración, inter-

cambios comerciales o con proyectos de algunos pueblos de expansión y conquista (Laplantine, 1993).

1.1.1. Antecedentes lejanos

En la Grecia del período clásico, Heródoto (nacido en Halicarnaso en 484 a. C.) realizó un viaje prolongado en el que recorrió Egipto, Fenicia y Libia, llegando probablemente hasta Babilonia. De regreso, redactó una extensa obra, *Los nueve libros de la Historia*, en donde relató sus experiencias con los pueblos "bárbaros" –"extranjeros", en griego–. A través de detalladas descripciones registró costumbres, tradiciones y creencias religiosas de distintos pueblos y se preocupó por narrar sus respectivas historias. Heródoto mostró asombro y curiosidad por todo aquello que le era desconocido o que contrastaba con la cultura griega. En muchos tramos de su obra estableció comparaciones entre instituciones y costumbres griegas con las de otros pueblos haciendo notar que las propias eran siempre mejores. Por ejemplo, en su descripción sobre los escitas –en el cuarto de sus libros, "Melpómene"– retrató a un pueblo considerado poco o nada civilizado en relación con los griegos. A partir de imágenes semejantes, el término "bárbaro" comenzó a adquirir una connotación distinta, asociada a características más "primitivas" o menos "civilizadas". Esta carga valorativa expresa señales claras de "etnocentrismo", que, sin embargo, no le impidió a Heródoto reconocer y admirar algunos aspectos de las culturas orientales, en particular la de los egipcios.



Los nueve libros de la Historia
<http://es.wikisource.org/wiki/Los_nueve_libros_de_la_Historia>



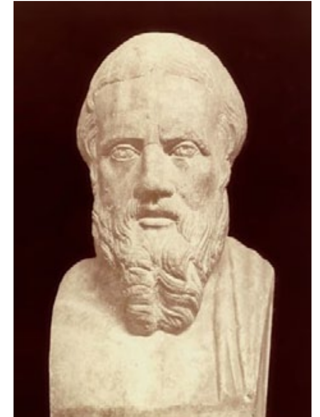
Fueron los griegos de los siglos VII y VI a. C. los que inventaron el concepto de *bárbaro*. En su origen, fue empleado para significar simplemente "extranjero" y era aplicado a pueblos tales como los egipcios, a los que los griegos respetaban. Pero a partir del siglo IV, *bárbaro* se convirtió en una palabra utilizada tan solo para referirse a los pueblos o individuos considerados mental o culturalmente inferiores. En términos generales, los autores griegos aplicaron el calificativo *bárbaro* de un modo indiscriminado a aquellos pueblos principalmente asiáticos, cuya escasa familiarización con la cultura griega los distinguía de ellos, activamente comprometidos en la formulación de la civilización helénica clásica. El término se impregnó muy pronto de un acusado etnocentrismo (Bestard y Contreras, 1987: 54-55).

LEER CON ATENCIÓN



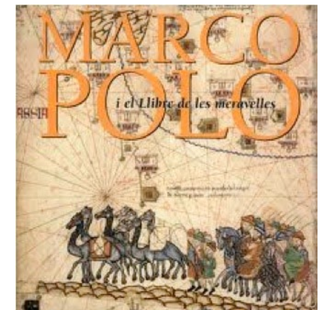
Etnocentrismo es un término que se aplica a toda conceptualización sobre la diversidad cultural que implique juicios de valor por comparación a la propia cultura. Suele enfatizar las diferencias entre lo "propio", considerado como modelo de referencia y lo "extraño", generalmente evaluado de manera negativa. Es un concepto fundante de la disciplina antropológica que se desarrolla a lo largo de esta unidad.

Heródoto es considerado "el padre de la historia" porque fue el primer autor que mostró una preocupación por reconstruir el pasado de las sociedades que estaba conociendo. Consultó tanto fuentes históricas de la época como a testigos protagonistas de algunos hechos, procurando acercarse a la verdad, si bien en muchas ocasiones los registros históricos se combinan con relatos míticos. Pero su profundo interés por comprender culturas diferentes a la propia lo configura como uno de los precursores del pensamiento antropológico. Heródoto representa la conciencia de la cultura griega como civilización, confrontada con la alteridad y la diversidad de formas de vida de otros pueblos.



Heródoto de Halicarnaso, historiador y geógrafo griego (484 - 425 a. C).

La cultura griega elaboró la primera antítesis conocida en Occidente entre "civilización" y "barbarie". Esta conceptualización dualista fue circulando como parte de un legado que atravesó el desarrollo de la culturas latina y bizantina hasta llegar a la Edad Media. En esta etapa, a partir del siglo XI, Europa experimentó un proceso sostenido de expansión de sus fronteras bajo un doble impulso: por un lado, la religión, ya que el cristianismo buscaba ampliar los dominios de su fe a través de la conversión de los pueblos que consideraba infieles. En este marco, las Cruzadas a Medio Oriente, expediciones militares solventadas por la nobleza y la Iglesia Católica –y compuesta por cientos de soldados y campesinos–, tenían por objetivo recuperar la ciudad de Jerusalén en poder de los musulmanes. Con ellos, a quienes llamaron "infieles", se confrontaron, combatieron y pactaron a lo largo de varios siglos. Por otro lado, la extensión de las redes de comercio fue otro factor decisivo en la medida en que el Lejano Oriente contaba con productos y bienes manufacturados muy valorados por los europeos. En este contexto, las expediciones de los genoveses y venecianos fueron pioneras al abrir caminos hasta llegar a territorio mongol y a la corte del Gran Khan. Entre ellas, la más conocida es la de Marco Polo, quien relató algunas experiencias de este viaje y de su estancia en la corte del Khan en *El libro de las maravillas*, una de las lecturas predilectas de Cristóbal Colón.



1.1.2. La experiencia americana

Si bien Europa y sus reinos contaban con una sostenida experiencia de relaciones con otros estados, imperios y pueblos, y con la diversidad cultural, ninguna alcanzó las dimensiones e implicaciones del llamado "Descubrimiento de América", ocurrido en el año 1492 del calendario cristiano.

Al principio, Colón supuso que había llegado a tierras de las Indias, a Cipango y Catay –reinos de Japón y China en el Lejano Oriente– y con esa expectativa reconoció a los pobladores de las islas caribeñas. Le sorprendió su desnudez, la generosidad con que los recibieron, la ausencia de armas de fuego y de moneda, y el poco interés que manifestaron por los metales que los europeos consideraban "preciosos" (oro y plata). Las formas de organización económica y política le parecieron muy simples e incluso supuso que "no conocían ninguna secta ni idolatría", es decir, que no tenían religión. Esta imagen idealizada de los pobladores caribeños –llamados luego arawakos– que parecían vivir en "estado de naturaleza" en un medio similar al paraíso retratado en la Biblia, fue configurando el antecedente directo de la conceptualización del nativo americano como "buen salvaje". Sin embargo, la belicosidad de otros pueblos insulares, llamados por sus vecinos "caribes" o "canibas", favoreció la construcción de otra imagen del nativo americano, de caracterís-

ticas opuestas. Las prácticas antropofágicas los asimilaron –a los ojos de los españoles– a seres “salvajes” o “bestias” (Arrow, 1992).

LECTURA RECOMENDADA



Todorov, T. (2003) [1982], *La conquista de América, El problema del otro,* Madrid, Siglo XXI.

Poco tiempo después, ya con la certeza de haber descubierto un “nuevo mundo”, se planteó para los españoles el problema de cómo definir jurídicamente a la población nativa a la que llamaron genéricamente “indios”. Filósofos, teólogos y juristas discutieron el estatus de los nativos, interrogándose si albergaban alma, si contaban con capacidad racional, si podían ser evangelizados. En 1512, las Leyes de Burgos estatuyeron la condición humana del “indio” americano y su condición de vasallos de la Corona española.

Esta decisión política impedía la esclavitud de los “indios”, si bien en ciertas situaciones –como la resistencia al dominio, la cautividad en la guerra o la negativa a aceptar la evangelización–, las excepciones estaban legalmente justificadas.

Pero más allá de las leyes, las imágenes polarizadas del “buen salvaje” o de “bestias” sirvieron para elaborar argumentos tanto a favor de la servidumbre –que implicaba su inferiorización y justificaba la violencia contra ellos– como de la libertad tutelada por parte de la Iglesia Católica y la Corona. En esta línea de pensamiento, el sacerdote Bartolomé de Las Casas sostenía que los nativos no eran “bárbaros por naturaleza” –un estado definitivo, no sujeto a cambios– sino que afirmando su condición racional vivían bajo normas sociales, políticas y económicas diferentes a las de los españoles. A través de la cristianización y de la educación de los nativos –considerados como menores de edad que necesitaban protección– podrían asimilar los rasgos y valores de la sociedad hispano católica y ser integrados a ella. De Las Casas defendió la unidad de la especie humana –ya que para él Dios había creado a todos los hombres con el mismo raciocinio– y todos, mediante la evangelización, podían alcanzar el estado de civilización.

El concepto de civilización –de herencia grecolatina– incluía una serie de características, como la vida urbana, la economía basada en la agricultura y el comercio, la organización política articulada con el control de un territorio, la presencia de propiedad privada, el progresivo desarrollo tecnológico y la presencia de artes literarias y plásticas (Bestard y Contreras, 1987:57).

En 1550, la Corona española convocó a dos representantes de la Iglesia, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas a debatir en la ciudad de Valladolid acerca de la conquista y de la conversión de los nativos. Ambos eran sacerdotes dominicos pero tenían ideas opuestas con relación a cómo debían implementarse las políticas de dominación de los “indios”. Para De Las Casas, obispo de Chiapas y testigo de las crueldades y arbitrariedades cometidas por los españoles tanto en las Antillas como en México, los nativos debían ser tutelados y protegidos de los abusos que los vecinos españoles cometían contra ellos por la Corona y la Iglesia. En cambio, Sepúlveda sostenía que los nativos eran “por naturaleza” inferiores a los españoles, por lo que estos tenían derecho a beneficiarse de su trabajo. El pensamiento de Sepúlveda se ejemplifica en esta breve cita, que corresponde a su obra *Democrates Alter* (1544-45):



Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gen-

tes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los pródigos e intemperantes a los continentes y templados y estoy por decir que de monos a hombres (cita tomada de Arrom, 1992).

Los argumentos asimilacionistas y los que justificaban diversas formas de servidumbre pervivieron durante todo el período colonial. Sin duda, el "descubrimiento", conquista y colonización de América constituyó –para los españoles y los europeos– una experiencia reveladora de la enorme diversidad de pueblos y culturas hasta el momento desconocida para ellos. Estas asombrosas "alteridades" fueron clasificadas de acuerdo con modelos elaborados a partir de contactos previos. Así, algunos pueblos fueron percibidos como "civilizados" –por constituir formaciones estatales como los incas, mayas y aztecas– y otros como "bárbaros", "infieles" o "salvajes", términos que les aplicaron en general a las sociedades de economías cazadoras-recolectoras. Esta dicotomía caracteriza el pensamiento occidental sobre la alteridad y será tarea de la antropología moderna poner en duda el valor de este tipo de clasificaciones.



Las sociedades americanas según el imaginario del ilustrador Theódor De Bry.
<http://www.infoamerica.org/museo/expo_bry/bry000.htm>

A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, las crónicas y relatos de viajes al Nuevo Mundo inspiraron las reflexiones de muchos intelectuales, humanistas, teólogos y filósofos acerca del hombre, la sociedad y la cultura. Por ejemplo, Michel de Montaigne (1533-1592) fue un humanista pionero en desarrollar ideas críticas sobre su propia cultura; en su ensayo "De los caníbales", afirmó



Montaigne conocía varias obras que relataban las experiencias de descubrimiento y de conquista de América, llegando incluso a tomar contacto con nativos tupíes que habían sido llevados a la corte francesa como "muestra" (Laburthe-Tolra y Warnier, 1998:20).



Creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones (...) lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro punto de mira para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo e idea de las opiniones y usos del país en que vivimos, a nuestro juicio en él tienen su asiento la perfecta religión, el gobierno más cumplido y el más irreprochable uso de todas las cosas" (Montaigne, [1595] 1980:15).

Esta crítica a lo que hoy llamamos etnocentrismo está acompañada de una noción relativista en torno a la cultura. En el mismo ensayo, el autor desarrolla varios argumentos para dar sentido a las prácticas antropofágicas de algunos pueblos americanos.



Estas conceptualizaciones se amplían y problematizan en la Unidad 2 y también en el texto de Adam Kuper (1996), *El primate elegido*, capítulo I, Madrid, Crítica.

1.1.3. Las alteridades entre el iluminismo y el colonialismo

Los nativos americanos continuaron formando parte de un imaginario en el que representaban una hipotética "infancia" de la humanidad para muchos intelectuales del siglo XVIII. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), uno de los

principales autores del movimiento ilustrado francés, sostuvo una concepción del hombre como ser que vivía en estado de inocencia en un medio natural. Para Rousseau –al igual que para Montaigne, mucho antes– este "hombre en estado natural" semejante al "buen salvaje" era libre y "feliz". Vivía de manera independiente de las ataduras que las instituciones sociales y políticas progresivamente le fueron imponiendo. El pasaje de un "estado de naturaleza" a un "estado social" –al que el hombre había llegado por libre voluntad de asociarse para superar los condicionamientos que le imponía la naturaleza– era comprendido como una suerte de degeneración. Se trata de una crítica a su propia sociedad dominada por la desigualdad, la injusticia y por las leyes que –según este autor– amparaban las arbitrariedades de los poderosos.

El saber producido durante el período de la Ilustración centró la atención en el hombre y en sus relaciones sociales, económicas y políticas, combinando la reflexión filosófica con la observación empírica, desvinculándose del pensamiento religioso. El hombre fue concebido en su dimensión universal registrándose a la vez la variabilidad sociocultural que planteó interrogantes acerca de los mecanismos de cambio, del progreso y del curso de la historia natural.

Al plantearse por vez primera al hombre como objeto de estudio, los intelectuales de este período sentaron las bases del conocimiento antropológico; nuevos conceptos e ideas formaron parte de un ámbito de discusión que cristalizó en asociaciones como la Sociedad de los Observadores del Hombre (1799-1805), creada en Francia. Esta Sociedad se propuso desarrollar estudios de tipo comparativo que comprendían tanto el estudio de la constitución física del hombre –lo que luego será la antropología física–, como sus costumbres, su carácter (psicología) y su cultura, en todas las latitudes y tiempos históricos (Laplantine, 1993).

El siglo XVIII también se caracteriza por una intensa actividad vinculada a viajes y expediciones por los mares del sur. Sociedades y culturas de las islas del Pacífico y de Australia comenzaban a ser "descubiertas" por exploradores británicos y franceses. Estos viajes de carácter político-militar y científico-naturalista reunieron considerable información geográfica y cartográfica –esencial para ampliar posteriormente rutas comerciales–, botánica y zoológica –recolectando muestras de especies desconocidas–, e igualmente describieron sociedades y culturas exóticas que encontraban a su paso. Estos relatos tuvieron una amplia circulación en un público ávido por conocer novedades y pronto dieron lugar a la literatura de viaje como género.

PARA AMPLIAR



Entre otras obras, tuvieron mucho éxito las ediciones de los viajes del capitán James Cook a las islas del Pacífico, que contaban con mapas e ilustraciones y en donde participaron naturalistas y astrónomos. Véase el sitio <http://www.amarre.com/html/historias/lobos/cook.php>

De este modo, se difundieron conocimientos sobre la diversidad cultural, complejizando y diversificando el imaginario de la alteridad sociocultural construido a partir del "descubrimiento" de América.

Este impulso de los viajes de reconocimiento y exploración, en los que islas y porciones de continentes eran reclamados como dominios de potencias europeas en crecimiento –especialmente Gran Bretaña y Francia–, se vinculan con procesos económicos, políticos y sociales complejos que se desarrollaron a lo largo del siglo XIX. En este siglo, las sociedades europeas se transformaron a partir de una creciente industrialización, el avance tecnológico y el desarrollo expansivo del capitalismo.

En lo político, los países europeos se constituyeron en Estados nación y lideraron proyectos de expansión que compitieron por el dominio de diferentes partes del mundo en las que encontraban insumos, materias primas y fuerza de trabajo para desarrollar sus propias economías: Gran Bretaña, Francia, los Países Bajos y Estados Unidos, seguidos más tarde por Alemania, Bélgica e Italia. África, Asia y Oceanía se convirtieron en escenarios de nuevos “descubrimientos” y también en territorios en disputa.

Nuevos viajes de exploración fueron financiados con el fin de proveer información acerca de los recursos naturales y humanos existentes en el interior de los continentes, entre los que se destacan los impulsados por la Royal Geographical Society de Londres. La creciente y sostenida expansión de Occidente sobre estos continentes y sobre las sociedades y culturas que los poblaban constituyó una etapa en la formación de Estados de características imperiales. Los lazos y formas de dominación política y económica que vincularon los centros de poder con sus dominios –a veces directos y otros indirectos– se conocen como “colonialismo”.

LECTURA RECOMENDADA



Hobsbawm, E. (2010) [1987], *La era del Imperio, 1875-1914,* Barcelona, Crítica.

Menéndez, E. (1969), “Colonialismo, neocolonialismo, racismo”, *Revista Índice*, Año 2, N° 6.

La expansión colonialista, que se intensificó a partir de la segunda mitad del siglo XIX, puso en contacto a Occidente con distintas culturas, mucha de ellas aún desconocidas para ellos; los fines e intereses económicos y políticos fueron marcando el ritmo de los avances sobre territorios y culturas.

En este contexto comienza a configurarse un proceso de disciplinamiento del saber que se estaba produciendo acerca de las sociedades que Europa consideraba “exóticas”. Se hacía preciso generar un discurso y una explicación sólida que diera fundamento a las diferencias socioculturales y que legitimara, desde la cientificidad que las sociedades modernas europeas estaban construyendo, las nuevas relaciones de dominación y poder. Como parte de este proceso, la antropología formalizó su existencia como “ciencia” y, de acuerdo con los cánones del momento, se dotó de un objeto y de un método.

La filosofía positivista dominante en este período sostenía que el único conocimiento válido era el obtenido a partir del análisis de los hechos empíricos, que debían ser verificados por medio de la experiencia. El método científico más adecuado para explicar la causalidad de los fenómenos bajo estudio era el de las ciencias físico naturales, el más desarrollado hasta el

momento, que permitía postular leyes de alcance general y universal. Autores como Augusto Comte y John Stuart Mill aportaron al afianzamiento de la filosofía positivista, y el primero de ellos aplicó estas directrices al estudio de la sociedad contemporánea, sentando las bases de la sociología como disciplina científica.

Si la sociología tenía por objeto el estudio de las sociedades modernas occidentales –la comprensión de los fenómenos sociales, su estructura y dinámica de cambio–, a la antropología le fue reservado el estudio de las sociedades no occidentales, llamadas "exóticas", "salvajes" o primitivas, aquellas que el avance del colonialismo había puesto en primer plano. Las razones de las diferencias en materia de costumbres, organización sociopolítica y económica, religión –cultura en sentido amplio– e incluso a nivel somático –en las características físicas de los habitantes de estos pueblos– en relación con las sociedades europeas debían ser explicitadas. Como veremos más adelante, la primera teoría en la que se apoyó la antropología para producir conocimientos fue la teoría evolucionista.

1.1.4. La alteridad como problema antropológico

Aunque la antropología cuenta con un sinnúmero de autores que aportaron su saber constituyendo los antecedentes de esta "ciencia del hombre", la disciplina se construyó como tal de manera progresiva, en el último cuarto del siglo XIX, cuando comenzó a impartirse en cátedras universitarias de Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos. Estos países fueron los centros de formación universitaria de las primeras generaciones de antropólogos profesionales que comenzaron a proyectar programas de desarrollo para la disciplina, estableciendo especialidades y ámbitos de incumbencia. Desde el comienzo, sus intereses fueron amplios: estudios sobre religión y mitología, estructuras y formas de organización social y de parentesco, instituciones económicas y políticas, costumbres y rituales, folklore, cultura material, estudios de antropología física, entre otros, aplicados a las sociedades llamadas "primitivas", no occidentales. Se trataba de sociedades cuyas dimensiones eran relativamente pequeñas, estables y poco afectadas por la influencia de los occidentales. Aunque el antropólogo recortara un tema –la magia, el parentesco, etc.–, el análisis suponía integrarlo a la totalidad sociocultural de la que formaba parte (holismo) para comprenderlo.



El dato dimensional tiene una consecuencia importante ya que permite al antropólogo realizar por sí solo una investigación que en otros contextos sociales debería ser interdisciplinaria: el antropólogo siente y define fácilmente la entidad social y cultural como una totalidad integrada. Otro punto esencial: el antropólogo estudia sociedades y culturas que le son ajenas (Mercier, 1977:15).

Si bien en una primera etapa la antropología analizaba la información contenida en relatos e informes de viajeros, naturalistas, misioneros y administradores coloniales, desde comienzos del siglo XIX se fue imponiendo como rasgo distintivo el traslado y la convivencia prolongada del investigador en la sociedad que se proponía estudiar, como única vía válida para comprender

su cultura. El contacto prolongado con la alteridad cultural permitía, al menos como supuesto en esta etapa fundacional, comprender la perspectiva de los “nativos”. El trabajo de campo etnográfico, cuyas características, límites y alcances se analizarán más adelante, se convirtió en el método predominante de la disciplina.

A lo largo de su historia, la antropología fue dando a conocer diferentes teorías e interpretaciones sobre los fenómenos sociales y culturales y formando escuelas o corrientes que pueden ser agrupadas –al menos en una primera etapa– según las llamadas “tradiciones nacionales” (Laplantine, 1993).

La escuela británica desarrolló investigaciones pioneras justamente allí donde la expansión imperial había establecido sus colonias: en África, Australia y las islas del Pacífico. Sus preocupaciones se orientaron a comprender la diversidad de formas de organización y estructuras sociales y políticas, conocer sus leyes y normas, analizar las características de sus instituciones tomando como unidad de análisis a la sociedad.

La escuela alemana, de tradición romántica, propició el estudio de los orígenes de los “pueblos exóticos” y el carácter de la cultura germánica a través de la creación de museos que estimularon las investigaciones sobre el folklore, la lingüística y la cultura material.

La escuela norteamericana centró principalmente su atención en los llamados “pueblos nativos” en su propio país –si bien también desarrolló investigaciones en islas del Pacífico– y abordó el análisis de la cultura como problemática prioritaria. La escuela francesa, de desarrollo un poco posterior –a partir del siglo XX– priorizó el estudio de las representaciones, la religión, las creencias, los mitos y los esquemas de pensamiento o mentalidades.

Estas escuelas y los autores que las representan propusieron diferentes teorías o modelos explicativos para dar cuenta de fenómenos socioculturales semejantes. Se trata de puntos de vista diversos que entraron en debate generando campos de crítica al interior de la disciplina y que en conjunto coadyuvaron a la reformulación y ampliación del campo de estudios y de las técnicas y métodos de trabajo.

En los siguientes apartados se tratarán las principales ideas y corrientes de pensamiento antropológicas asociadas a las escuelas nacionales y a la formación y consolidación del campo disciplinario: un recorrido hacia sus orígenes y hacia las inquietudes fundantes localizables en las primeras etapas de la estructuración de un saber, a la vez diverso y de alcances universales. Indagaremos sobre el inicio de la antropología, de qué problemáticas se ocupaba y cómo trabajaron los antropólogos hasta mediados del siglo XX. En las unidades que siguen avanzaremos en el desarrollo problemático y crítico de la disciplina, reformulando estas mismas preguntas y sus respuestas para proyectarlas al presente.

Antropología y Etnología: términos, conceptos y definiciones.

Según refieren algunas tradiciones, el término “antropología” –que significa en griego “ciencia” o “conocimiento” del hombre– fue utilizado en la antigüedad clásica por Artistóteles (Mercier, 1977:5). En un sentido amplio que se desprende de la traducción literal, parecería comprender el estudio de todas las dimensiones del desarrollo humano (todo lo que el hombre hace o todo lo que hace al hombre); sin embargo, sabemos que las

aplicaciones que se registran en la práctica muestran alcances más restringidos. Hay quienes han atribuido al naturalista François Péron la inclusión del término en el título de una de sus obras: *Observations sur l´anthropologie* o *L´Histoire naturelle de l´homme*, de 1800, dando a entender la condición natural del hombre en tanto especie. Y en efecto, en los orígenes de varias tradiciones, el término "antropología" estuvo estrechamente asociado a las características somáticas de los grupos humanos. Tanto en Alemania, como en Estados Unidos y luego en Francia, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la antropología designaba el estudio del hombre en este sentido, aunque no de manera excluyente. En Gran Bretaña, la antropología designó desde el comienzo el campo de investigaciones que asociaba al hombre con la sociedad y que recortaba su objeto en las llamadas "sociedades primitivas". La primera cátedra de antropología se inauguró en 1908, en Liverpool (Inglaterra) y llevó el nombre de uno de los pioneros de la disciplina: James Frazer.

Muchas veces, los autores usaron de manera intercambiable los términos antropología y etnología. De nuevo la etimología nos orienta sobre su sentido inicial: "ethnos" en griego significa "pueblo"; la etnología se refiere al estudio sistemático y comparativo de los "pueblos" que eran diferentes al propio, comenzando por los "primitivos" o "salvajes". En Estados Unidos, este uso simultáneo de los términos fue bastante corriente hasta que se fue imponiendo y generalizando "antropología", en este caso un saber orientado cada vez más hacia la cultura, creación e inventiva del hombre. En Francia, durante décadas, el término "etnología" dominó la clasificación del saber sobre otros pueblos, hasta que Claude Lévi-Strauss propuso emplear la palabra "antropología" para impulsar el desarrollo de la disciplina hacia un saber totalizador y universal, y también para unificar el diálogo con las tradiciones británicas y norteamericanas.

1.2. Evolucionismo y difusionismo

Dos grandes tradiciones intelectuales, expresiones de corrientes diversas al interior de cada una, orientaron la producción de conocimientos antropológicos durante la segunda mitad del siglo XIX, teniendo por centros institucionales y de conocimiento los Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania-Austria. Se trata del *evolucionismo* y el *difusionismo*. Y aunque sus presupuestos teóricos, enfoques, métodos y resultados sustantivos fueron abiertamente cuestionados por perspectivas antropológicas innovadoras desarrolladas en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia desde principios del siglo XX (nos referiremos a ellas en los siguientes apartados), sus puntos de vista encontraron a lo largo del siglo pasado y en el presente algunos antropólogos que actualizaron su programa y, por sobre todo, han dominado hasta el día de hoy concepciones de sentido común sobre la evolución de la humanidad y la difusión de la cultura.



A grandes rasgos, el *evolucionismo* sostiene que las sociedades o culturas humanas se han desarrollado de modo progresivo desde formas más simples o elementales hacia formas más sofisticadas o complejas, si bien –como veremos– en él coexisten concepciones diferentes acerca de las causas que determinan ese movimiento, la caracterización de las secuencias temporales que comprende y la determinación de las instituciones sociales que deben tomarse como referencia para definir estadios evolutivos.



En términos generales, en la historia de la humanidad, sus cultores presuponen la afirmación de una tendencia de tipo *unilineal* (según la cual todas las sociedades deberían atravesar por etapas evolutivas semejantes), o bien *multilineal* (que reconoce divergencias en el despliegue de esos estadios evolutivos, las cuales explican las singularidades que puede presentar la historia



de cada sociedad en particular). El evolucionismo antropológico decimonónico reconoce diálogos estrechos y contemporáneos con el desarrollo de esta corriente en las ciencias naturales, en especial, con la divulgación de las ideas de Charles Darwin. Sin embargo, la formulación de las ideas de dos autores clásicos de esta corriente sobre la evolución de la familia, la organización política y la ley –publicadas luego en *Das Mutterrecht* (1861) de Johan Bachofen y *Ancient Law* (1861) de Henry Maine– preceden a la edición de *El Origen de las especies* (1859). Es por ello que algunos analistas de la historia del pensamiento antropológico reconocen las teorías de la evolución social y cultural, más bien, como una tradición intelectual heredera de la idea de "progreso" de la Ilustración del siglo XVIII (Bonte e Izard, 2005).

El *difusionismo* –si hacemos por un momento abstracción de su heterogeneidad– focaliza su análisis en la determinación de culturas que desarrollan invenciones independientes o paralelas, o bien en la identificación de centros culturales a partir de los cuales se difunden esas invenciones simbólicas o materiales por medio de las migraciones de población, el comercio, las guerras o la conquista. Los británicos Grafton Elliot Smith y William James Perry presuponían que los hombres eran poco inventivos y que el origen de toda cultura avanzada se había difundido desde el Antiguo Egipto (camboyanos y javaneses copiaron las pirámides a los egipcios y aquellas influencias incidieron en los indígenas americanos). Asimismo, sostenían que las invenciones culturales de la civilización se diluyen conforme se propagan hacia regiones periféricas o marginales. Por su parte, el difusionismo de raíz germánica de Fritz Graebner y Wilhem Schmidt tenía por objeto establecer "complejos culturales" que resultaran de la determinación de círculos y ciclos culturales. De este modo, denominaban "círculo cultural" a los centros, ámbitos o áreas territoriales desde los cuales se consolidó y desplegó una cultura, al tiempo que el concepto de "ciclo cultural" comprendía el patrimonio material y simbólico relativamente homogéneo o los rasgos distintivos que definían una cultura a partir de una descripción y análisis de su economía, habitación, vestido, adornos y alteraciones corporales, armas, instrumentos, arte, rito, mito y culto.

El evolucionismo, entonces, tiende a enfatizar una perspectiva diacrónica, pues en la línea del tiempo es posible reconocer el movimiento de la evolución progresiva de las sociedades o culturas desde las formas más simples a las más complejas. Como veremos, por ejemplo, en Lewis Morgan, esta afirmación se evidencia en la determinación de la secuencia evolutiva que va desde los estadios inferior, medio y superior del salvajismo a los tres estadios más avanzados de la barbarie y, por último, el estadio de la civilización. Por su parte, el difusionismo articula sincronía y diacronía, ya que puede en un mismo corte temporal delimitar centros y periferias en la difusión de la cultura y, luego, integrar el análisis en una secuencia temporal donde las invenciones más antiguas corresponden a un centro de creación.

LEER CON ATENCIÓN



A pesar de lo dicho en este apartado, debemos mencionar que no es inusual encontrar evolucionistas preocupados por la difusión cultural; y también que hay difusionistas que presuponen una idea del progreso cultural (por ejemplo, en la determinación del esquema culturológico difusionista que establece la secuencia: cultura primordial, protoculturas, culturas primarias, culturas compuestas, culturas complejas o protohistóricas). Por último, señalemos que ambas corrientes antropológicas tienen en común la importancia que atribuyen a la comparación sistemática de sociedades y culturas pasadas y presentes como enfoque y método de análisis.



Ahora bien, sin pretender ser exhaustivos en nuestra exposición, procuraremos mostrar aspectos comunes y diferentes reconocibles en estas dos tradiciones antropológicas y, también, al interior de las mismas. Nuestro itinerario en esta unidad tendrá por referencia a tres exponentes de estas corrientes intelectuales, Lewis Morgan y Edward Tylor por el evolucionismo y Fritz Graebner por el difusionismo. Sin embargo, otros autores significativos podrían ser objeto de estudio al indagar sobre estas dos tradiciones intelectuales. Así pues, entre los evolucionistas británicos pueden mencionarse autores como Herbert Spencer, Henry Maine, John Lubbock, John F. McLennan, William Rivers y James Frazer. Del difusionismo austro-alemán a Johan Bachofen, Rudolph Virchow, Adolf Bastian, Friedrich Ratzel, Leo Frobenius, Wilhem Schmidt y Bernhard Ankermann; y de la vertiente difusionista británica a William Halse R. Rivers, Grafton Elliot Smith y William James Perry.

1.2.1. Lewis Henry Morgan



Lewis Henry Morgan

Lewis Henry Morgan (1818-1881) fue un abogado norteamericano nacido en el Estado de New York, de sólidas de creencias protestantes, que hacia 1858 decidió abandonar su profesión y negocios para dedicarse plenamente al estudio de la evolución de las sociedades y, en particular, de las poblaciones indígenas norteamericanas, a algunas de las cuales, además, sirvió profesionalmente y apoyó en sus demandas por tierras ante el Estado. Para ello, además de reunir información sobre diversas sociedades en la historia y el presente, llevó a cabo viajes por diferentes regiones de los Estados Unidos para conocer, de primera mano, sus culturas.





Resultado de esos estudios y viajes –entre otros trabajos– fueron sus libros *The League of Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois* (1871), *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1870) y *La sociedad antigua. Investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie y hasta la civilización* (1877). Morgan consideraba que la *gens*, un término latino que designa a un grupo social definido (en forma excluyente) por línea paterna o materna era una unidad básica y universal del parentesco a partir de la cual se desarrollaban otras formas de organización social más complejas. Basta por el momento tener en cuenta esta primera definición sobre el parentesco a fin de poder avanzar, particularmente, en el contenido del tercer



libro mencionado, que es una obra de síntesis sobre su concepción acerca de la evolución humana.

En *La sociedad antigua…* sostuvo que el "desarrollo de la inteligencia" se producía progresivamente en la historia con arreglo a una secuencia de "períodos étnicos" que iban desde lo más simple a lo más complejo: el estadio del salvajismo (inferior, medio y superior), el estadio de la barbarie (inferior, medio y superior) y el estadio de la civilización. Dichos períodos y sus estadios correspondientes reconocían "invenciones" o "descubrimientos" característicos de cada etapa evolutiva. Concebía que una sociedad era un todo integrado y, por ello, era preciso determinar qué instituciones sociales se presentaban en cada una y qué formas y contenidos asumían siete dimensiones sociales claves: 1) subsistencia, 2) gobierno, 3) lenguaje, 4) familia, 5) religión, 6) vida de hogar y arquitectura, 7) propiedad. Solo entonces era posible determinar en qué estadio evolutivo se encontraba una sociedad particular. Teniendo en cuenta, pues, estos principios, elaboró un monumental mapa de sociedades precedentes y actuales, occidentales y no occidentales, situándolas en un estadio en la evolución de la humanidad de acuerdo con el grado de desarrollo que presentaban esas siete dimensiones.

La *subsistencia* seguía una secuencia de estadios que iban desde la recolección, la pesca y la caza, pasando por la domesticación de plantas y animales, hasta alcanzar el comercio y la industria.

El *gobierno* progresaba con arreglo a seis etapas. Primero, la horda sexualmente promiscua, cuyos miembros fundan sus relaciones en el sexo. Luego, la organización en *gens* o gentilicia basada en vínculos de parentesco. Seguidamente, la fratría o hermandad, unión o asociación de *gens* con una génesis común en el fraccionamiento de una *gens* original, conformada para alcanzar objetivos comunes. A la fratría le sucede la tribu, que es una unidad individualizada por un nombre, un dialecto, un jefe, consejo o gobierno supremo. Posteriormente, la confederación de tribus afines o vecinas es consecuencia de la búsqueda de unidad con fines de defensa. Por último, en un sentido estricto, las sociedades u organizaciones políticas se corresponden con la emergencia de la ciudad y el Estado. Así pues, el conjunto de estas etapas desde la horda al Estado sería expresiva de un movimiento general donde se afirma el "crecimiento de la idea de gobierno en la mente humana".

Respecto de la *familia*, una vez superada la promiscuidad inicial, la primera etapa emerge con el matrimonio entre hermanos y hermanas, propios, colaterales y en grupos; el matrimonio se produce entre hermanos en línea directa (ascendente o descendente hacia o desde una misma persona: abuelos, padres, hijos, nietos) o colateral (que descienden de un tronco común: hermanos, tíos, sobrinos). La segunda etapa se desarrolla con la denominada familia *punalúa*, en la cual, con la organización en *gens*, queda vedado el matrimonio entre hermanos consanguíneos y se produce lo que Morgan denomina 'matrimonio en grupo', pues el hombre reconoce a la hermana de su esposa como esposa, y al marido de la hermana de su esposa como hermano o compañero íntimo. Del mismo modo, la mujer comprende al hermano de su marido como esposo y a la esposa del hermano de su marido como hermana o compañera íntima. En suma, la relación de hermandad en la familia punalúa no se define por la consanguinidad, sino por pertenecer a una misma generación (parentesco clasificatorio).

La tercera forma de la familia era la *sindiásmica* o sin cohabitación, donde las parejas pueden poner fin voluntariamente al matrimonio y, por ende, no llegan a constituir una familia individualizada. Posteriormente, se había desarrollado la familia patriarcal, estructurada en torno de un hombre que es cabeza

de familia. Y, finalmente, la familia monógama o matrimonio entre cónyuges en condiciones de igualdad. Como puede observarse, la tendencia evolutiva afirma la prohibición del incesto y favorece el desarrollo de la exogamia.



Incesto: unión entre parientes consanguíneos próximos. Exogamia: uniones entre personas que pertenecen a diferentes grupos de parientes. Ambos conceptos se desarrollan en el apartado de esta unidad referido a la escuela antropológica francesa y en la Unidad 2.

Del *lenguaje* apenas dice, a modo de hipótesis, que se habría desarrollado desde el "lenguaje de gestos y señas", pasando al "monosilábico", el "silábico", las "palabras concretas" y el "lenguaje articulado". La *religión* tampoco fue materia central del libro, lo consideraba un tema muy difícil de aprehender, pues se relaciona con la "naturaleza imaginativa" y "emotiva" del hombre. Otro tanto ocurrió con las condiciones de *vida en el hogar* y la *arquitectura*, que evolucionó de la "choza del salvaje", a las viviendas comunales de los "bárbaros" hasta alcanzar la "casa de la familia individual de las naciones civilizadas". Respecto de la *propiedad* sostuvo que la humanidad la desconoció en sus orígenes, pero se desarrolló progresivamente hasta "dominar la mente" de las "razas civilizadas".

Morgan advertía que su esquema evolutivo no necesariamente era aplicable en forma lineal –de acuerdo con la información disponible en su tiempo– a todas las sociedades de un modo taxativo y era posible reconocer "excepciones en todos los continentes". Más bien era partidario de la existencia de desarrollos paralelos donde no era factible observar que cada sociedad atravesara necesariamente por cada una de esas etapas.

Por cierto, se podrá suponer que el curso de este esquema evolutivo completo se resuelve, inequívocamente, en la consolidación de la sociedad occidental contemporánea, con su correlato de economía de mercado, Estado y clases sociales, alfabeto fonético y escritura, familia monogámica, religiones monoteístas, la casa de la familia burguesa y las grandes urbanizaciones modernas y, por último, la afirmación de la propiedad privada. Sin embargo, no sostiene una concepción finalista de ese proceso, sino más bien una visión utópica de la historia de la humanidad.



> El destino final de la humanidad no ha de ser una mera carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser la ley del futuro como la ha sido del pasado. El tiempo transcurrido desde que se inició la civilización no es más que un fragmento de la duración pasada de la existencia del hombre y un fragmento de las edades por venir. La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los elementos de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes (Morgan, 1993:603-604).



El conocimiento de las sociedades pasadas era producido a través de registros históricos, filológicos y arqueológicos, pero también mediante el recurso de registros etnográficos de poblaciones indígenas contemporáneas. De modo que el estudio de las "sociedades primitivas" del presente era también una vía de acceso privilegiada para el conocimiento de las sociedades contemporáneas, ya que, una vez que se aceptaba como presupuesto que la evolución de la humanidad reconocía un movimiento progresivo universal (aunque

contemplando excepciones), era posible entonces reconocer que "nuestro pasado" (el de la sociedad capitalista occidental) hundía sus raíces en configuraciones sociales similares a aquellas que en el presente los evolucionistas encontraban en poblaciones de Oceanía, América del Sur, África o Asia. En este sentido, la constatación arqueológica de que las poblaciones europeas del pasado desconocían la producción y los usos del bronce y del hierro y, en consecuencia, se servían de instrumentos de piedra, impactó notablemente en las percepciones que sobre la humanidad y el tiempo poseían los occidentales modernos de mediados del siglo XIX. Mostraba que ellos también habían sido "primitivos" y que la humanidad era una sola.



> Desde que el hombre es uno en su origen, su desenvolvimiento ha sido esencialmente uno, produciéndose en direcciones diferentes pero uniformes en todos los continentes, y muy semejantes en todas las tribus y naciones de la humanidad que se hallaban en la misma etapa de adelanto. Por consiguiente, la historia y experiencia de las tribus de indios americanos representan, en forma más o menos aproximada, la propia historia y experiencia de nuestros antepasados remotos que se hallaban en condiciones similares. Formando parte de la crónica del género humano, sus instituciones, artes, inventos y experiencia práctica, poseen un valor elevado y especial que va más allá de la raza india misma (Morgan, 1993:33).
>
> La tesis de la degradación del género humano para explicar la existencia de salvajes y bárbaros ya no es sostenible. Apareció como corolario de la cosmogonía mosaica y fue consentida en razón de una supuesta necesidad que no existe ya (...) Se presume que los antepasados remotos de las naciones arias pasaron por una experiencia semejante a la de las tribus bárbaras o salvajes del tiempo actual (...) su experiencia anterior debe deducirse principalmente de la visible vinculación entre los elementos de sus instituciones existentes e invenciones, y de los elementos similares que todavía se conservan en las tribus salvajes y bárbaras. Se puede observar finalmente que la experiencia del género humano ha corrido por cauces casi uniformes; que las necesidades humanas bajo condiciones similares han sido sustancialmente las mismas; y que las evoluciones del principio mental han sido uniformes en virtud de la identificación específica del cerebro en todas las razas humanas (Morgan, 1993:42).



Pensemos por un momento en la poderosa incidencia que estas últimas reflexiones podían acarrear en las percepciones sociales de individuos de sociedades donde todavía se aceptaba la esclavitud de personas de otras "razas" y, asimismo, en Estados imperiales como el británico –que avanzaban en una política de expansión colonial a nivel planetario– y nacionales como los Estados Unidos –que corrían sus fronteras hacia el oeste sobre territorios poblados por nativos–. Sin dudas, considerándolo en forma retrospectiva, es posible caracterizar críticamente al evolucionismo (el de Morgan, entre otros) como una concepción que se resistía a comprender en sus contextos, lógicas y prácticas sociales la especificidad de cada sociedad y su historia; sin embargo, en el etnocentrismo de esa concepción universalista también residía su potencial humanista.



Hay un aspecto importante relativo a la influencia intelectual y circulación de la obra de Morgan en los fundadores del materialismo histórico. Roger Bartra (1993) cuenta que *La sociedad antigua…* llegó a manos de Karl Marx en 1880 y, a través suyo a Friedrich Engels, gracias al historiador ruso Maxim M. Kovalevski, quien había dado con el libro durante un viaje a Estados Unidos. Marx escribió abundantes notas tras su lectura, pero la muerte le impidió concretar un trabajo que tenía previsto en diálogo con la obra de Morgan y otros antropólogos de la época como Henry Maine, John Budd Phear, John Lubbock y Edward Tylor. Ese proyecto, no obstante, fue finalmente concretado en 1884 por Engels con la publicación de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.



LECTURA RECOMENDADA



Morgan, L. (1993) [1877], "Primera Parte. Capítulo 1. Períodos étnicos", en *La sociedad antigua. Investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie y hasta la civilización*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 37-53.



Edward Burnett Tylor

1.2.2. Edward Burnett Tylor

Edward Burnett Tylor (1832-1917) nació en una localidad cercana a Londres en el seno de una familia de cuáqueros de condición socioeconómica acomodada. No accedió a estudios universitarios, trabajó en la empresa familiar y descubrió su vocación por la antropología cuando, durante la convalecencia de una enfermedad, conoció en Cuba a un etnógrafo aficionado, Henry Christy, a quien acompañó en un viaje por México. Con excepción de ese viaje, cuyas experiencias relató en *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancients and Modern* [1861], Tylor no hizo investigaciones mediante trabajo de campo etnográfico.



Como otros contemporáneos, utilizó como fuentes etnográficas testimonios de conquistadores, viajeros, funcionarios coloniales, comerciantes y misioneros que brindaban conocimientos sobre los pueblos primitivos en el pasado y contemporáneos, y recurrió a trabajos de arqueólogos e historiadores para dar cuenta de las civilizaciones históricas. El recurso de los testimonios producidos por otras personas occidentales en sus itinerarios por el mundo, no obstante, debía ser empleado con recaudos metodológicos que evaluaran su calidad descriptiva e interpretativa.



¿Cómo pueden calificarse de datos las exposiciones de las costumbres, mitos, creencias, etc. de una tribu salvaje si se basan en el testimonio de algún viajero o misionero que puede resultar un observador superficial, medianamente ignorante de la lengua local, un narrador descuidado de una charla sin selección, una persona con prejuicios o quizá obstinadamente mentirosa? Por supuesto que esta cuestión debe estar siempre presente en los análisis del etnógrafo. Porque se haya obligado a considerar del mejor modo posible la veracidad de todos los autores que cita y si fuera posible, a utilizar varias descripciones que certifiquen cada punto de cada localidad (Tylor, [1871] 1991:134).



Su libro *Researches into the early history of mankind* [1865] es un estudio precursor sobre la evolución de la humanidad, comprendiendo un análisis de su desarrollo en diferentes dimensiones sociales, tales como el parentesco, las técnicas para hacer fuego, la tecnología, el lenguaje y la escritura. Y su *Anthropology* [1881] constituye un tratado expresivo de su enorme erudición y concepción totalizadora y comparada del estudio de las culturas en la historia y presente de la humanidad. En 1891 alcanzó la presidencia de la Sociedad Británica de Antropología.

Su intenso interés por conocer diferentes culturas lo llevaron a desarrollar una descomunal erudición, que quedó reflejada también en otros trabajos como *Primitive Culture* [1871] y *Laws of Marriage and Descent* [1889]. Su comprensión de la evolución de la humanidad reconoce su centro de análisis en las transformaciones cognitivas o de la cultura, antes que colocando el énfasis en formas de organización social, tal como hemos visto en referencia a Morgan. Así pues, en su opinión, la evolución de las religiones es expresiva de esos cambios, observando tres etapas básicas y progresivas que van del animismo, al politeísmo y el monoteísmo. Concebía la mente humana como única, aun cuando dentro de su "uniformidad" era factible reconocer formas más simples y complejas de acuerdo con la etapa evolutiva de cada cultura, donde las más desarrolladas eran comprehensivas de las anteriores. Teniendo en cuenta, pues, la "igualdad general de la naturaleza humana" y "la igualdad general de las condiciones de vida", es posible determinar, mediante la comparación sistemática de las culturas, cuáles son sus similitudes y diferencias y, también, cuál es su inscripción en determinada etapa evolutiva.

LEER CON ATENCIÓN



En *Cultura primitiva*, Tylor formuló una definición antropológica totalizadora u holística de la cultura, comprendiendo diferentes dimensiones sociales. Consideraba que: "en el sentido etnográfico amplio, la cultura o civilización es esa totalidad compleja que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y cualquier otro hábito o capacidad adquiridos por el hombre en cuanto perteneciente a la sociedad" (1991:125).

Tylor entendía que la evolución cultural no era un proceso aleatorio, sino que se desplegaba conforme a "leyes de la naturaleza humana" que regulan el comportamiento de los hombres; por ende, "los fenómenos de la cultura pueden clasificarse y ordenarse, etapa tras etapa, en un probable orden de evolución" (1991:130). Así, era posible reconocer en la evolución de las culturas la existencia de "supervivencias" del pasado, las cuales revisten importancia en su análisis, pues las define como "procesos, costumbres, opiniones, etc., que la fuerza de la costumbre ha transportado a una situación de la sociedad distinta de aquella en que tuvieron su expresión original y, de este modo, persisten, como prueba y ejemplos de la antigua situación cultural partiendo de la cual se ha llegado a la nueva" (1991:142). Es decir, las "supervivencias" culturales eran concebidas como objetos y fenómenos cuya identificación permitía verificar el sentido de los cambios evolutivos que se suceden en una

cultura o entre culturas. Era factible reconocer esas "supervivencias" incluso al estudiar las sociedades más "civilizadas". En el caso de estas últimas, su investigación servía de "apoyo a la teoría de que los europeos pueden hallar muchos rasgos para reconstruir el cuadro de sus propios antepasados primitivos entre los habitantes de Groenlandia o los maoríes" (1991:149). Es por ello que el estudio de las "sociedades primitivas" o "inferiores" no era un coleccionar de rarezas o curiosidades extravagantes de otras culturas por mero deleite o erudición de sus contemporáneos occidentales, sino "una guía práctica importante para la comprensión del presente y la conformación del futuro" (1991:152).





Para Tylor, el antropólogo procedía en su tarea reuniendo información sobre distintos aspectos de la vida social de cada cultura, describiéndolos y procediendo a clasificarlos. Con esta definición, daba cuenta de un desempeño metodológico duradero en el oficio etnográfico.



> De este modo, si examinamos las armas, debemos clasificarlas en lanzas, palos, hondas, arcos y flechas y así sucesivamente. Entre las artes textiles conviene distinguir la fabricación de esteras y redes y los distintos grados de producción y tejido de hilos; los mitos se dividen, según los encabezamientos, en mitos de la salida y la puesta del sol, mitos de los eclipses, mitos de los terremotos, mitos locales que explican los nombres de los lugares mediante cuentos maravillosos, mitos eponímicos que explican el origen de las tribus derivando su nombre del de un imaginario antepasado; según los ritos y ceremonias tienen lugar prácticas como las distintas clases de sacrificios que se llevan a cabo, los espíritus de los muertos y los otros seres espirituales, al orientarse al este para el culto, la purificación del ceremonial o la limpieza moral a través del fuego o del agua. Los anteriores son sólo unos cuantos ejemplos tomados de una inmensa lista y la tarea del etnógrafo es clasificar tales detalles con la perspectiva de descifrar su distribución en la geografía y en la historia y la relación que existe entre ellos (…) La distribución geográfica de estas cosas y su transmisión de una región a otra deben estudiarse como el naturalista estudia la geografía de sus especies botánicas y zoológicas (1991:132-133).





Del comportamiento de los individuos de una cultura, Tylor se interesaba en enfocar aquellas dimensiones colectivas que orientan sus acciones: la fabricación de herramientas y armas, los rituales, los mitos, la lengua, entre otros objetos y fenómenos sociales que "manifiestan la situación de un pueblo en un punto concreto de la cultura", y son "resultados parciales de la vida general de toda una comunidad". Por ello sostenía que la etnografía debía ocuparse de los fenómenos colectivos o de las "cualidades generales de las masas de los hombres organizadas". A partir de su análisis y comparación podían establecerse "leyes de mantenimiento y difusión" en cada uno de los "estadios concretos de la cultura" (1991:137 y siguientes).





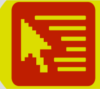
Su comprensión de la naturaleza humana como única tenía –como ya hemos señalado en el caso de Morgan– consecuencias científicas y políticas. Tylor era terminante en este punto cuando observaba que "puede resultarnos útil rechazar desde el primer momento un problema que puede complicar el tema, la cuestión de las razas. Lo deseable sería la eliminación de consideraciones sobre las variedades hereditarias de razas humanas y tratar la huma-



nidad como homogénea en naturaleza, pero situada en distintos grados de civilización" (1991:132). Y si la anterior afirmación no resulta suficiente para expresar con elocuencia su punto de vista, basta con adicionar la siguiente cita, donde refiere a aquellos artefactos o instituciones sociales de culturas simples que persisten en las complejas: "si tomamos de este modo las cosas que han sufrido poca alteración a través de los siglos podremos trazar un cuadro donde habrá poca diferencia entre el labrador inglés y el negro de África Central" (1991:132).



LECTURA OBLIGATORIA



Tylor, E. (1991) [1871], "La ciencia de la cultura", en *Los orígenes de la antropología: Darwin, Morgan y Tylor*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 125-153.

Uno de los antropólogos evolucionistas más influyentes durante la primera mitad del siglo XX fue el escocés James Frazer (1854-1941). Su libro *La rama dorada. Magia y religión* [1890] tuvo desde el momento de su publicación una amplia circulación que excedió el ámbito académico y ejerció una particular influencia en el despertar de vocaciones antropológicas, psicoanalíticas y aun literarias. Hijo de un farmacéutico y miembro de una familia presbiteriana acomodada, efectuó estudios en filosofía y humanidades en la Universidad de Glasgow y de derecho en el Trinity College de Cambridge; sin embargo, la lectura de *Primitive Culture* de Tylor y su amistad con el antropólogo William Robertson Smith (que le encargó un artículo sobre "tótem" y otro sobre "tabú" para la *Enciclopedia Británica*) despertaron su interés en el estudio comparado de los mitos, la magia y la religión.

Tras la enorme diversidad de mitos y rituales que se suceden en las páginas de *La rama dorada…*, comenzando por el relato acerca del "vigilante", "sacerdote" o "rey del bosque" del santuario consagrado a Diana en los bosques de Nemi en las proximidades de Roma, se propuso comprender los principios intelectuales permanentes que han orientado el pensamiento y el comportamiento humano a lo largo de su historia. De allí que el relato sobre el "rey-sacerdote" presenta homologías con otros procedentes de la India o África. En ellos, el rey o sacerdote debía enfrentar periódicamente el asedio de un agresor que procuraba asesinarlo, desplazarlo, obligarlo a renunciar o eliminar a un sustituto. Estos mitos y los rituales asociados expresan una concepción elemental sobre la naturaleza: todos los seres están destinados a perder su fuerza y, ante esta inevitable situación, se debe afrontar su reemplazo por miembros más jóvenes o enérgicos de la comunidad. Así pues, la regla que dominaba el santuario de Nemi establecía que: "el puesto sólo podía ocuparse matando al sacerdote y sustituyéndole en su lugar hasta ser a su vez muerto por otro más fuerte o más hábil" (Frazer 2011:11).

En 1900, con la segunda edición de *La rama dorada…*, incorporó una secuencia evolutiva en el desarrollo del pensamiento humano que iba desde la magia a la religión y de esta a la ciencia.


Fritz Graebner

1.2.3. Fritz Graebner

En la obra de Fritz Graebner (1877-1934) podemos reconocer una expresiva y compleja síntesis de los enfoques y resultados alcanzados hacia comienzos del siglo XX por la tradición antropológica difusionista o histórico-cultural austro-alemana, particularmente, aquella heredera de los trabajos de Friedrich Ratzel y Leo Frobenius.

Su formación y desempeño académico inicial estuvo ligado a la investigación en historia medieval, pero desde su inserción institucional como curador de las colecciones de Polinesia en el Museo Etnológico de Berlín se especializó en el estudio de los círculos culturales de Oceanía, extendiendo luego sus intereses a escala mundial. Graebner consideraba que el análisis de las semejanzas observables entre elementos individuales de la cultura de dos sociedades diferentes o geográficamente distantes (por ejemplo, instrumentos o artefactos de uso en la vida cotidiana) o bien similitudes más amplias de complejos culturales (tales como instituciones del parentesco o rituales), eran expresiones de la difusión cultural.

Marvin Harris (1983) sostiene que Graebner y su contemporáneo austriaco, el padre Wilhelm Schmidt, creían posible reconstruir una serie original y limitada de centros o círculos culturales desde los cuales se había producido la difusión de las invenciones culturales hacia otras sociedades localizadas en regiones culturalmente periféricas. Harris señala, además, que la secuencia de grandes círculos culturales de Schmidt –primitivo, primario, secundario y terciario, así como aquellos círculos identificados en el interior de los mismos– también presupone un desarrollo progresivo.

En 1911 Graebner publicó *Metodología etnológica*, un estudio de síntesis histórico y etnológico sobre la metodología para el análisis de las culturas, donde se exponen aspectos fundamentales del desarrollo del programa difusionista. Nos detendremos a continuación en una revisión de este libro, que otorgó un lugar central al problema de la validación de los documentos o testimonios empleados como insumo en el estudio de las culturas; una preocupación que, hemos visto, era solidaria con las de Tylor, Morgan y otros antropólogos de la época.

> La manera de reunir el material, así como la de hacer las anotaciones correspondientes, debería ser de tal índole que en tanto que lo permitan las circunstancias y a pesar de la rigidez científica, haga posible la comprobación crítica a todo el que deba utilizarlo. Quiere esto decir, que no solamente deban ser coleccionadas de una sola cultura en el original o, en segunda línea, en reproducciones fieles, todas aquellas partes que materialmente puedan ser recogidas, sino que también todas las informaciones que se puedan obtener de boca de los indígenas, deben ser fijadas, en tanto que ello sea posible, en la misma forma en que hayan sido dadas. Esto ya puede decirse de las anotaciones y explicaciones agregadas a los objetos materiales, pero sobre todo tiene ello valor para las relaciones de índole tradicional o religiosa, o mitos, etc., cuya incondicional utilización científica depende en alto grado de la posibilidad de una revisión del texto original, tanto si es dado en un idioma aborigen como en una jerga europea, más o menos pura, como por ejemplo el Pidgeon English (Graebner, 1940:15).

Para ello se sirvió de métodos de la historiografía –una ciencia que, en su opinión, era más avanzada en su tiempo que la novel antropología–. En particular, buscó aplicar la noción historiográfica de "crítica de fuentes" al análisis de los testimonios directos u objetos materiales producidos por miembros de una cultura y expresivos de la misma, a las "relaciones" o relatos escritos u orales efectuados sobre una cultura por observadores del pasado o en la actualidad, o a las fuentes que bien podían ser clasificadas simultáneamente de ambos modos por el etnólogo.



Los testimonios debían ser sometidos a una "crítica de autenticidad", a fin de descartar falsificaciones e imitaciones, especialmente, cuando se trata de documentos históricos u objetos arqueológicos o etnográficos. Cabe entonces conocer en detalle las propiedades materiales de los objetos, las técnicas aplicadas en aquellos, los caracteres formales de diseño o estilo, su localización tempo-espacial, las circunstancias de su hallazgo o recolección, entre otros.



En el caso de las "relaciones", sostiene que están naturalmente connotadas por el punto de vista de quien las produjo y, en ese sentido, "no pueden pretender contener datos objetivos". Las "relaciones" contienen "datos escritos o verbales sobre el hecho etnológico", ya fueran viajes y exploraciones, colecciones u objetos aislados de la cultura material, tradiciones escritas u orales.



En relación con estas fuentes consideraba necesario efectuar una crítica externa e interna, a fin de delimitar el "grado de fe que nos merece un informante", la mayor precisión en la descripción resultante de la observación directa o el conocimiento directo o de segunda mano, el "juicio sobre la exactitud del fenómeno mismo que nos comunica", las evidencias mostradas, la cantidad de relaciones que refieran a los hechos objeto de consideración y la concordancia en la información provista y, también, teniendo en cuenta los "principios generales de determinación histórico-literaria en el sentido lato, incluso criterios filológicos, paleográficos y otros". Graebner destacaba, además, que la información provista por un documento también estaba influida por las percepciones sociales que orientaban el punto de vista de su autor.





Una vez que las fuentes –testimonios directos o relaciones– han sido sometidas a la crítica metódica, se procede a la interpretación, esto es a "determinar los fines, el sentido y la importancia de los fenómenos por aquellas relatados o expuestos". En muchos casos la interpretación –según Graebner– resultaba inequívocamente de lo dicho en la "relación", o bien de la forma y contenido del objeto o testimonio directo: "un hacha, una saeta, un cesto, serán comúnmente reconocidos como tales". Sin embargo, agregaba que no siempre era sencillo distinguir "un hacha de trabajar madera, digamos para la construcción de canoas, de una azada, o una lanza ceremonial de un venablo de guerra o de caza"; o bien diferenciar si un cráneo adornado era expresivo del "culto a los muertos" o de la "caza de cabezas". Es por ello que cuando la forma y propiedades de un objeto no alcanzaban para determinar su sentido o finalidad social, era preciso recurrir al "trabajo de comparación".

La comparación como parte del proceso de interpretación también resultaba de la confrontación de información y puntos de vista plasmados en testimonios directos y/o en relaciones. Describir el sentido y finalidad de un objeto de la cultura material o una relación era tanto más sencillo para Graebner cuando era posible determinar que "pertenecen espacial o temporalmente a la misma unidad de cultura" o "área de cultura" (1940:91). Esta última observación es clave en la comprensión de los procesos de difusión cultural en la historia de una sociedad o entre sociedades.





> Cuando los datos puestos en paralelo se hallan separados espacial y temporalmente, la medida de la comparabilidad estriba en la posibilidad de poder demostrar la conexión cultural, al menos en lo que respecta a la categoría de fenómenos culturales a la cual pertenecen los datos respectivos. Si me es posible demostrar que el conjunto cultural de un área, dentro de un determinado espacio de tiempo, no ha variado, o sólo lo ha hecho de una manera no esencial, entonces tendré que tratar los datos a interpretar, que caen dentro de este período, aproximadamente de la misma manera que si ellos fueran simultáneos (1940:92).







Ahora bien, el ejercicio de análisis comparado no se limitaba en Graebner a los objetos de la cultura material comprendidos dentro de una misma área. Era preciso "interpretar los fenómenos de un área geográfica por analogía con los de otra" más o menos próxima u otras distantes en el tiempo y en el espacio. Pues aunque concibiera la "homogeneidad psíquica" de la humanidad, entendía que su desarrollo era expresivo de particularidades propias de cada cultura. La comparación también era un recurso metodológico necesario en virtud de la existencia de una "tendencia histórico-cultural" hacia la "degeneración y la decadencia" de fenómenos que otrora fueron centrales en una cultura, o bien por la ocurrencia de procesos de convergencia y combinación entre culturas.

> [...] Mitos se conviertan en leyendas y cuentos, instituciones llenas de sentido se transformen en puras fórmulas, que desaparezcan partes de conexiones importantes, etc. etc. de manera que en todos estos casos no es posible inferir el sentido de un fenómeno considerando el área aislada, sino sólo mediante la comparación con fenómenos similares de otras regiones (...) Evidentemente, la mayor o menor semejanza, formal o de contenido, de los fenómenos comparados, no ofrece de por sí un tal criterio sobre la admisibilidad de la interpretación. No está, por de pronto, justificada la conclusión que admite que idénticas manifestaciones tengan que basarse en un modo de pensar idéntico, o que de la semejanza de los elementos conocidos deba inferirse la de los desconocidos (...) El más seguro y, cual yo creo, único medio de evitar, o al menos limitar a un mínimo, las falsas conclusiones en el terreno de la interpretación a distancia, es acercarla lo más posible a la interpretación local. Dos o más fenómenos son comparables y recíprocamente interpretables, cuando es posible demostrar que ellos pertenecen, sino a la misma unidad local de cultura, al menos a la misma conexión cultural. Claro está que tal demostración deberá llevarse no solamente para esta o aquella parte del fenómeno, sino para el complejo o los complejos básicos de fenómenos y, por poco que ello sea posible, también para los elementos de cuya interpretación se trata (1940:94-95).

Vemos entonces cómo la producción de un ejercicio de comparación sistemática de representaciones e institucionales sociales y objetos de la cultura material de sociedades existentes en diferentes momentos de la historia o contemporáneas, espacialmente próximas o distantes, con el fin de identificar los intercambios culturales suscitados entre las mismas, constituye la principal preocupación del esfuerzo interpretativo de los difusionistas. Y,

como hemos visto, para evitar realizar falsas asociaciones o afinidades entre culturas, debían establecerse reglas y procedimientos metodológicos claros y precisos que confrontaran no solo semejanzas o analogías formales, parciales o aisladas entre fragmentos de la producción simbólica y material de dos o más culturas, sino, preferentemente, alcanzando un análisis a nivel de "complejos básicos de fenómenos" que podrían resultar en la configuración de una unidad cultural o una manifestación de idénticas concepciones básicas de la cultura, operadas por la intervención unilateral fácticamente demostrable de una cultura sobre otra o por relaciones de intercambio recíproco.

LECTURA RECOMENDADA



Graebner, F. (1940) [1911], "Capítulo IV. Combinación", en *Metodología etnológica,* Universidad Nacional de La Plata, La Plata, pp. 105-153.

1.2.4. Evolucionismo y difusionismo en la antropología del siglo XX

Evolucionismo y difusionismo fueron las dos corrientes intelectuales que dominaron las interpretaciones y el debate antropológico en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Sus desarrollos no solo redundaron en la producción de saberes teóricos y la obtención de resultados sustantivos sobre una increíblemente extensa y diversa cantidad de culturas existentes en el pasado y en aquel presente. También fueron configurando una agenda de temas de estudio relevante y de métodos y técnicas que proyectarán su influjo directo o indirecto entre antropólogos de los países metropolitanos y de las periferias a lo largo del siglo XX.

Así pues, el evolucionismo no es una corriente de pensamiento agotada a comienzos del siglo XX con la emergencia de la denominada "moderna antropología", cuyos referentes más reconocidos actualmente por las tradiciones anglosajonas son Franz Boas y Bronislaw Malinoswski (a quienes nos referiremos en los siguientes apartados). A mediados del siglo XX, el evolucionismo encontró un terreno intelectual e institucional propicio para la actualización de su programa en la antropología norteamericana con referentes como Leslie White y Julian Steward. Y, un par de décadas después, también con Marshall Sahlins, Marvin Harris y con el desarrollo de la sociobiología.

La sociobiología es una corriente que recurre a la genética para comprender los comportamientos sociales de animales y seres humanos. El enfoque privilegia el análisis de los componentes biológicos y su determinación sobre la acción social, enfatizando las capacidades de adaptación y preservación de los individuos para garantizar la reproducción de su grupo en un medio fuertemente competitivo. En auge durante las décadas de 1970 y 1980, se propuso alcanzar conocimientos científicos generalizables para toda la especie humana; sin embargo, sus hipótesis no se verificaron en el campo social y cultural.

En cuanto al difusionismo antropológico, especialmente, el de raíz intelectual e institucional austro-alemana, notablemente perdió influencia en las academias de los países metropolitanos y en algunas periferias, conforme la centralidad del potencial cultural, político y económico de Alemania fue sepultado con la derrota de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, como sugiere Adam Kuper (2001) –siguiendo argumentos de Woodruff Smith– la herencia intelectual de Virchow y Bastian sobrevivió parcialmente en la antropología norteamericana de Franz Boas –formado en su juventud bajo la influencia de la escuela antropológica de Berlín– y sus herederos. Sobre esta última corriente intelectual, el particularismo histórico, nos ocuparemos más adelante.



1.

a. Realice un cuadro indicando las ideas principales de los autores evolucionistas (Morgan y Tylor) y difusionistas (Graebner) analizados en este apartado.

b. Identifique diferencias y posibles coincidencias.

Para la elaboración del cuadro emplee la bibliografía obligatoria y recomendada en el apartado.

1.3. La escuela británica

Desde fines del siglo XIX comienzan a profundizarse las críticas a la corriente evolucionista, que en la segunda mitad de esa centuria había logrado consagrarse como paradigma dominante de la antropología anglosajona. El período entre las dos guerras mundiales enmarca la crisis de esta primera escuela así como el proceso de configuración de las escuelas nacionales en antropología. Posicionadas en común contra los postulados teóricos, el método comparativo y la falta de trabajo sobre el terreno que caracterizó en gran parte a la corriente decimonónica, cada una de las nacientes escuelas adquirió sus propias singularidades.

1.3.1. El funcionalismo inglés. Nociones generales

En Gran Bretaña, la nueva generación de antropólogos, liderados por Bronislaw Malinowski (1884-1942) y Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), marcó los comienzos de lo que posteriormente será conocida como la "tradición británica", que alcanza su desarrollo a principios de la década de 1970. Entonces entra en crisis y se dispone otra apertura a las influencias francesas, norteamericanas y continentales (Gledhill, 2008). La producción inglesa en esos largos años, configurada especialmente alrededor de tres centros académicos –la Universidad de Oxford, la Universidad de Cambridge y la London School of Economics– no fue homogénea en términos teóricos, ni estuvo exenta de rencillas personales e intelectuales. Sin embargo, algunos elementos como su carácter antievolucionista, su fuerte impronta empírica, la primacía del concepto de "sociedad" sobre el de "cultura", y el abordaje de ciertos temas como parentesco, política, ley, economía y religión, permiten tejer un origen y una genealogía que involucra a los antropólogos británicos.

En este apartado nos ocuparemos de la corriente funcionalista y su vertiente estructural funcionalista que sentaron las bases de la Antropología Social Británica. Con la publicación en 1922 de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* y *Los Isleños de Andamán*, Malinowski y Radcliffe-Brown, respectivamente, inauguraron formalmente el desarrollo de una perspectiva teórica que deja de lado la preocupación por los orígenes y la historia de las instituciones, y centra su interés en comprender la función que ellas cumplen dentro de los grupos sociales y las culturas particulares que las contienen. Las prácticas, tecnologías o creencias que los evolucionistas consideraban como "supervivencias" de etapas previas de la evolución de una sociedad, serán abordadas como parte de la cultura contemporánea y atendiendo a la función que cumplen dentro del contexto local y específico en que se insertan. Según estos autores, las sociedades no evolucionan todas en la misma dirección y bajo los crite-



rios que había señalado el evolucionismo; es preciso correrse de la posición eurocéntrica y aproximarse a cada cultura en sus propios términos. Si bien se sigue sosteniendo la unidad psicobiológica de la especie humana, ya no tratamos con una cultura universal, sino con culturas particulares.



En Gran Bretaña se desarrolló una escuela difusionista que se caracterizó por llevar al extremo sus análisis sobre la invención y la difusión cultural basados en conjeturas que no podían comprobarse. Malinowski y Radcliffe-Brown le restaron importancia a estas formulaciones y centraron el foco de sus críticas en el evolucionismo, que hasta entonces había resultado la teoría dominante.

La aproximación holística y sincrónica al estudio del fenómeno social que propone el funcionalismo va acompañada de un nuevo método, el trabajo de campo, cuyas directrices Malinowski estableció en la introducción a su ya clásica etnografía. El investigador debe inmiscuirse en las vidas y prácticas de los nativos y registrar los múltiples detalles que en principio pueden resultarle exóticos o carentes de sentido, pero que podrán ser explicados a través de una prolongada permanencia sobre el terreno que le permita reconstruir el contexto singular en que tienen lugar. La premisa de que un hecho no puede ser explicado sino es en relación con la totalidad que lo integra no es nueva ni privativa de estos autores. Boas y sus discípulos en Estados Unidos, así como Marcel Mauss en Francia por esa misma época, marcaban la necesidad de abordar la interconexión de las diferentes dimensiones constitutivas de una sociedad. La comprensión de la política, la economía, la religión y el parentesco, entre otros aspectos de la vida social, requería atender a la totalidad en que inscribían. Por otro lado, el modelo organicista de sociedad, desde el cual se visualiza a esta última bajo la imagen de un organismo biológico, que se autorregula a sí mismo y cuyas partes interrelacionadas aportan al mantenimiento de la estructura, encuentra sus raíces en el evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903). Las nociones de estructura y función propuestas por el sociólogo inglés serán retomadas por la Escuela Sociológica Francesa y por el funcionalismo británico.



En los próximos apartados profundizaremos sobre Boas y la escuela norteamericana, Mauss y la escuela francesa, y las innovaciones metodológicas relacionadas con el trabajo de campo.



La obra de Émile Durkheim –*La división del trabajo social* [1893] y *Las reglas del método sociológico* [1895]– fue de gran influencia para el desarrollo de la teoría funcionalista y el estructural funcionalismo, especialmente en los trabajos y formulaciones teóricas de Radcliffe-Brown y de Edward Evan Evans-Pritchard. Desde una perspectiva positivista, el sociólogo francés entendía que la sociedad debía ser analizada como un organismo biológico, atendiendo a su morfología y a su fisiología, es decir, a las partes que componen su estructura y a la función de las mismas en relación con el sostenimiento del orden social. Según esa misma analogía, los hechos sociales deben ser analizados como "cosas", de igual forma que un biólogo se aproxima a los fenómenos del mundo natural. Los hechos sociales que son analizados por el sociólogo solo pueden explicados en relación con otros hechos sociales, y no por la acción individual.





También resulta importante mencionar que la propuesta durkheimiana de hacer de la sociología una disciplina científica tiene su contrapartida en el programa británico, por cuanto en Malinowski y Radcliffe-Brown converge el interés por establecer un método, una teoría y un objeto que definan la tarea del antropólogo.

1.3.2. Bronislaw Malinowski y la escuela funcionalista

Uno de los grandes exponentes e iniciadores de la tradición británica fue Bronislaw Malinowski. Nació en Cracovia en 1884, estudió ciencias exactas y en 1908 obtuvo su doctorado. Dos años después se trasladó a la London School of Economics para iniciar sus estudios de antropología, y allí conoció

a Charles Seligman, su protector, quien lo ayudó a conseguir fondos para la expedición a las islas Trobriand (actualmente forman parte de Papúa Nueva Guinea) y a quien dedicó *Los argonautas…* En la London School of Economics, imprimó su sello e influyó en la formación de la nueva generación de antropólogos, logrando incluso que muchos de ellos –como Edward Evans-Prichard, Gregory Bateson y Audrey Richards, entre otros– migraran de los aristocráticos centros de Cambridge y Oxford para participar en su seminario. Iban tras la búsqueda del pionero y maestro del moderno trabajo de campo intensivo.







Bronislav Malinowski entre los trobriandeses
Fuente: http://archives.lse.ac.uk/GetImage.ashx?db=Catalog&type=default&fname=Malinowski\Malinowski_3_18_2.jpg

En el marco de una antropología británica que ya desde la primera década del siglo XX se había visto impulsada hacia la producción y acumulación de datos de primera mano en el terreno, Malinowski llevó a cabo su trabajo de campo en las islas Trobriand, y tiempo después publicó *Los argonautas…* Luego de una expedición inaugural (1914-1915), desatada la Primera Guerra Mundial y como súbdito del Imperio Austríaco, se vio obligado a quedarse en el archipiélago (1915-1916) para evitar así ser trasladado como prisionero de guerra a Europa. En 1916 regresó a Inglaterra y obtuvo su doctorado en Antropología, al año siguiente inició un tercer viaje a las islas Trobriand (1917-1918).

Una obra no sería suficiente para dar cuenta de la riqueza de los materiales elaborados en esas exploraciones. Entre 1922 y 1935 publicó siete monografías sobre las islas Trobriand, aunque nunca terminó por elaborar una comprensión de su cultura como un conjunto sistemático y coherente (Kuper, 1973). En este apartado nos centraremos en dos de esos trabajos [1922 y 1926] (1986 y 1991) que –junto con una obra más teórica, publicada póstumamente [1944] (1984)– nos permitirá desarrollar y ejemplificar su propuesta teórica y metodológica.





En *Los argonautas…* Malinowski emprende el análisis de una compleja institución de intercambio intertribal, el *kula*. Si bien se sitúa en el plano económico porque refiere a la organización comercial y al intercambio, su comprensión demanda indagar en la organización social, la magia, la mitología, el folklore, entre otros componentes de la cultura en las islas Trobriand. Entre

las comunidades establecidas en un conjunto de islas dentro de la región oriental de Nueva Guinea circulan de forma constante dos tipos de bienes: los *soulava* –collares de concha roja– lo hacen en la dirección de las agujas del reloj, mientras que los *mwali* –brazaletes de concha blanca– circulan en la dirección inversa. Estos artículos no se usan diariamente y tampoco responden a un fin práctico o de belleza. Algunos brazaletes son demasiado pequeños para portarlos, y otros son demasiado grandes, pesados e incómodos. Se trata de ornamentos que se usan en fiestas importantes junto con los vestidos de danza.



Si bien se desarrollan otras actividades subsidiarias, lo cierto es que el objetivo del *kula* está centrado en la circulación e intercambio permanente de estos objetos. El *kula* no se adecúa a la noción corriente de comercio; los bienes que se intercambian no tienen uso práctico y en ese sentido no están motivados por la necesidad. Se trata de un intercambio ordenado por la costumbre, con una ruta fija y con tiempos estipulados. Dada esta situación, el etnógrafo se enfrenta –como siempre lo hace– a una incomprensión inicial en su acercamiento a la otredad cultural.





La pregunta de Malinowski es bien sencilla… si los *mwali* y *soulava* no tienen utilidad práctica, entonces "¿por qué, pues, se valoran estos objetos?, ¿para qué sirven?" [1922] (1986: 100-101). Los veintidós capítulos que componen su monografía están precisamente destinados a ello. Logra allí dar cuenta de la importancia del *kula* y de los vínculos de reciprocidad en relación con el establecimiento de nuevos lazos sociales y la reafirmación de los preexistentes, y junto con ello, el rol que ocupa en el aumento del prestigio y de riqueza asociado a la noción de generosidad que subyace en la perspectiva de los trobriandeses.




En los apartados que se ocupan del desarrollo de la Antropología Económica y de la Antropología Política abundaremos sobre la noción de reciprocidad y la construcción del poder asociada a ella, y retomaremos el caso del *kula*.

De acuerdo con la perspectiva funcionalista y con el objetivo de desandar esa pregunta, el autor explora otro conjunto de instituciones como los mitos, la magia, la tradición, el lenguaje y el parentesco, la jefatura, la organización del trabajo, entre otras, que están ligadas al *kula* y cuyo estudio contribuye a comprender la función de este complejo sistema de intercambio. Vemos así que el análisis del *kula* –como sucedería con el examen de cualquiera otra institución– no puede desligarse de la cultura más amplia en que se inserta, adquiere su sentido y cumple determinadas funciones. Para hacer referencia a esa noción de que nada existe ni puede comprenderse por fuera del todo, apela al concepto de "incrustración".




Los trabajos monográficos de Malinowski sobre la sociedad trobriandesa focalizaron en alguna institución en particular –el comercio, la familia, el orden jurídico, la horticultura– aproximándose desde una perspectiva holística y funcional, atendiendo a la complejidad y totalidad cultural en que las instituciones estudiadas se inscribían.

Ahora bien, durante esos dos años que en total residió en las Trobriand también fue dando cuerpo a las técnicas y preceptos metodológicos que constituyeron de ahí en más las reglas básicas del trabajo etnográfico moderno. Hasta ese entonces –como viéramos en el apartado anterior– el viaje físico hacia el otro cultural no era requisito de la labor del antropológo para construir sus datos y analizarlos. Entre aquellos antropólogos más volcados al gabinete y la nueva etapa en que nos estamos adentrando, en la que la antropología definirá un método propio, se llevó a cabo una expedición al Estrecho de Torres (1898), entre Nueva Guinea y Australia, impulsada por la Universidad de Cambridge y que hoy constituye un hito en la historia de la disciplina y en particular de su metodología.

Alfred Court Haddon (1855-1940) que era zoólogo y diez años antes había estado en una investigación en esa zona, estuvo a cargo de la nueva expedición en la que participaron, entre otros científicos, William Halse R. Rivers –médico y psicólogo– (1864-1922) y Charles G. Seligman –médico patólogo– (1873-1940), quienes serían las dos personas claves en la próxima generación de antropólogos británicos. Los etnográfos de la expedición elaboraron allí, sobre el terreno, gran cantidad de datos de orden antropólogico, lingüístico y psicológico. Se trataba de la clase de estudio regional extensivo –comparable a los que por entonces desarrollaba Boas en Estados Unidos y en Canadá–, que comprendía el examen y el registro de un gran número de aspectos de la vida social y cultural, a través de entrevistar y observar el modo de vida de los miembros de las sociedades locales.



Sin embargo, todavía no había un reconocimiento del valor que revestía la participación en la vida de las sociedades locales y ninguno de ellos aprendió el idioma nativo; apelaban a los intérpretes. Debe igualmente destacarse el aporte que hizo Rivers con el desarrollo del método genealógico y la apertura hacia las modernas técnicas de encuestas, y la adopción en sus exploraciones posteriores de una metodología de trabajo de campo intensiva, donde encuentra sus raíces la propuesta malinowskiana.

En el apartado 1.6, que aborda temas de metodología, se desarrollará el método genealógico y su contexto de elaboración.

Los argonautas… fue la primera y más importante monografía fruto de una larga estadía de trabajo de campo intensivo entre los nativos pertenecientes a otra cultura. Esta monografía dio pruebas contundentes y muy convincentes acerca de las posibilidades de este método. Tales reglas quedaron cristalizadas en la introducción a dicha obra, convirtiéndose en una suerte de carta fundacional del método etnográfico que se correspondía con el mito que el mismo Malinowski estaba contribuyendo a crear alrededor de su persona.



Allí establece las normas a las que debía adecuarse un trabajo etnográfico, en una comunidad ajena al investigador, que revistiera el rigor científico del que carecían las apreciaciones y opiniones de los administradores coloniales, viajeros, misioneros. Eran estos los actores que corrientemente estaban en contacto con las "sociedades primitivas" colonizadas por Europa, y que hasta hacía poco tiempo habían sido las fuentes –viciadas y con muchos prejuicios– a las que recurrían los investigadores. De cuño positivista como Radcliffe-Brown, y probablemente más aún signado por su formación en el campo de las ciencias exactas, observa que, de igual forma que lo hace un físico o un químico, el etnógrafo debe comunicar a sus lectores en qué consistieron los métodos utilizados y la clase de datos que pudieron recolectarse a través de los mismos. Debe explicitar las condiciones en que condujo su investigación. El lector podrá entonces distinguir entre los datos que han resultado de la observación directa por parte del etnógrafo y las interpretaciones y deducciones de este último.



PARA REFLEXIONAR



Al comparar las fuentes con que trabaja el historiador y aquellas que explora el etnógrafo, Malinowski señala las singularidades de la fuente etnográfica. La siguiente cita nos permite reflexionar sobre los materiales en que indaga el etnógrafo, cómo se aproxima y los analiza. "El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda, de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información –tal y como se la presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal– y la exposición final y teorizada de los resultados" (1986: 21).



Malinowski establece tres métodos en pos de sistematizar esa exploración e inmersión en otra cultura. Cada uno ellos se dirige al registro y elaboración de un tipo de dato. En primer lugar, debe identificar las normas que regulan la vida social, todo aquello que reviste carácter fijo y permanente, para así reconstruir la estructura tribal y su cultura. Este es el plano de las normas, del deber ser, que en nuestra sociedad podemos encontrar, por ejemplo, en la vasta documentación jurídica, pero que en las Trobriand –observa el etnógrafo– ante la ausencia del registro escrito, descansa en la mente de los nativos. Con vistas a ofrecer una suerte de mapa multidimensional de la sociedad estudiada, el antropólogo debe recoger la mayor cantidad de hechos posibles –de orden económico, demográfico, jurídico, etc.– y a partir de ese registro, proceder a elaborar cuadros y diagramas (censos, mapas, diagramas de parentesco, etc.) y a realizar generalizaciones y deducciones. Estas tareas en conjunto caen bajo el rótulo de *método de documentación estadística a partir del ejemplo concreto*.



Sin embargo, como bien ha consignado el autor en *Los argonautas...* y en las posteriores monografías, una cosa es lo que la gente dice y otra muy diferente es lo que hace. La existencia de un determinado conjunto de normas no supone que las acciones de los individuos se acomoden siempre a esa estructura normativa. En segundo lugar, por tanto, es también necesario observar en qué consiste el comportamiento real de los individuos, de qué manera dan cuerpo a esas normas. Los datos que se elaboran en este registro corresponden al nivel de las prácticas, que incluye las rutinas y actividades cotidianas de la aldea, los sucesos peculiares o típicos que acontecen en la vida tribal, las fiestas, ceremonias, eventos extraordinarios, etc. Se trata de aproximarse a las creencias, normas y costumbres tal cual son vividas por los individuos. La única manera de adentrarse en ese plano y asir esos "imponderables de la vida real" es convivir con los nativos y registrar todo aquello que sucede en un *diario etnográfico*.



"El verdadero problema no es estudiar la manera como la vida humana se somete a las reglas –pues no se somete–; el verdadero problema es cómo las reglas se adaptan a la vida" (Malinowski, 1991: 151).



Por último, establece un tercer método, el *corpus inscriptionum*, que consiste en una colección de informes –en la medida de lo posible en lengua nativa– que comprende narraciones, fórmulas mágicas, expresiones típicas, y que per-



mite acceder a lo que los indígenas piensan y sienten sobre sus costumbres y sus comportamientos en tanto miembros de una sociedad. A través de estos tres métodos el etnógrafo podría avanzar en su meta final, "llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo" (Malinowski 1986: 41).

La aproximación metodológica que propone el autor se corresponde con su perspectiva teórica: por un lado, el trabajo de campo intensivo es la clave para acceder a los múltiples aspectos de la vida social de un pueblo y, por otro lado, la comprensión de una institución solo puede lograrse atendiendo a esa totalidad cultural en que tiene lugar. En particular, por lo que respecta al estudio de las "sociedades primitivas", esta clase de análisis deja sin efecto la imagen de simpleza que hasta entonces las había caracterizado y expone su complejidad. En estas culturas las instituciones son multifuncionales –es decir, una misma institución cumple varias funciones– y ello se vincula con el hecho de que la economía, la política y la religión –entre otras dimensiones de la vida social– no constituyen esferas separadas, sino que están imbricadas en las mismas instituciones. Detrás de esa suerte de 'confusión' Malinowski descubre la lógica y la complejidad que ordena a esa otredad cultural.

> La dificultad mayor del problema estriba, según creo, en la misma naturaleza compleja y difusa de las fuerzas que estatuyen el derecho primitivo. Acostumbrados como estamos a buscar una organización definida de funcionamiento de la ley, administración e imposición del cumplimiento de la ley, también buscamos algo parecido en la comunidad salvaje y, al no encontrar soluciones similares, llegamos a la conclusión de que toda ley es obedecida por esta misteriosa propensión del salvaje a obedecerla (1991: 27).

Esta cita corresponde a *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* [1926], monografía que tiene por objeto de estudio el derecho primitivo a través de los materiales elaborados durante la estadía del antropólogo con los trobriandeses. Vemos que allí su autor procura desmarcarse del etnocentrismo y las prenociones que han guiado a otros investigadores que, como W.H.R. Rivers y Robert Lowie, analizaron el orden jurídico primitivo teniendo en mente las instituciones y formas de organización propias de nuestra sociedad. Al no encontrar esas formaciones políticas y jurídicas que hacen a la obligatoriedad del derecho en Occidente, entonces concluyen que el "salvaje" representa el más claro ejemplo de una absoluta y espontánea sumisión y reverencia a las costumbres y la tradición. Malinowski se pregunta si acaso no es contrario a la naturaleza humana –y en ese punto iguala a salvajes y civilizados– acatar normas que resulten pesadas, desagradables o crueles.

Ante la confusión y el asombro inicial, el etnógrafo ocupado del derecho primitivo debe procurar reconstruir las reglas que rigen las conductas humanas, establecer en qué reside su capacidad de coerción y en qué se ven limitadas, y discernir el efectivo cumplimiento de unas y otras. Como ya vimos en *Los argonautas…* esta investigación de carácter inductivo se inicia a partir del registro de los hechos concretos que observa el etnógrafo.

Malinowski va entonces en busca del funcionamiento del derecho primitivo. Observa que la necesidad de mantener un equilibrio entre las relaciones recíprocas que beneficie a unos y otros individuos comprometidos en una tarea

–como puede ser el comercio, la construcción de una canoa, la navegación, etc.– aporta al cumplimiento de las obligaciones mutuas y con ello al mantenimiento del orden. La reciprocidad es un principio ordenador de la sociedad trobriandesa. En ese mismo sentido también actúan las ceremonias que muchas veces otorgan el marco ritual a las transacciones comerciales.



Allí se observa que las nociones de riqueza y de poder están asociadas a la demostración que los individuos hacen de la posesión de bienes y su distribución; esa vanidad y esa ambición también operan impulsando el cumplimiento de las normas jurídicas. Cuando detiene su análisis en el parentesco nos muestra que las ideas nativas al respecto son las que movilizan la circulación de los bienes en una extraña dirección –al menos para nosotros–: un hombre trabaja para su hermana, al tiempo de que él depende el hermano de su esposa… intríngulis explicable –en parte– en una sociedad de filiación matrilineal como la trobriandesa.





Malinowski explora por esas vías las fuentes psíquicas y sociales que motorizan y explican la adecuación de los “salvajes” a las normas. Y en esas formulaciones podemos entrever la figura de un individuo calculador, racional y realista, que se comporta acorde con determinados valores culturales (como miembro de una sociedad) pero que también se dirige a la consecución de fines particulares. Si puede hacerlo sin salir perjudicado, manipulará los recursos de que dispone y quebrantará las reglas en pos de sus propios intereses. El “salvaje” es concebido tan racional y calculador como el hombre europeo y “civilizado”.



Cuando el nativo puede evadirse de sus obligaciones sin pérdida de prestigio o sin posible riesgo de sus ganancias, lo hace, exactamente como lo haría cualquier hombre de negocios civilizado (1991: 44).

El autor presenta y analiza situaciones en las que la ley primitiva se ve quebrantada o no funciona correctamente, y explora en particular el rol de la magia y la contramagia como herramientas para condenar o para deshacer las consecuencias de un delito. Estudiar solo el orden jurídico o el correcto funcionamiento de las leyes supone una visión parcial de la realidad. Incluso da cuenta de las contradicciones existentes entre diferentes normas del derecho primitivo. Todos estos elementos le devuelven al derecho primitivo una dinámica y una flexibilidad que se distancia de la figura del salvaje que espontáneamente cumple la ley. A lo largo del texto, se abordan entonces distintos aspectos de las normas jurídicas –las distingue de otra clase de costumbres y tradiciones y señala su función– y su estudio demanda atender, como siempre, a otras múltiples instituciones de la cultura. Al tratar de descubrir la lógica del derecho primitivo, establece que este tiene por objetivo “asegurar un tipo de cooperación basado en concesiones mutuas y en sacrificios orientados hacia un fin”; impone a los individuos una conducta obligatoria que restringe sus instintos humanos (Malinowski, 1991: 79-80).





Finalmente, esto último nos da el pie para señalar que algunas ideas ya presentes en los primeros trabajos de Malinowski se irán desarrollando hasta dar cuerpo a su “Teoría de las necesidades” [1944] (1984), extensamente criticada por su reduccionismo y siempre puesta en comparación con la riqueza de la experiencia del trabajo de campo y las monografías de este antropólogo.




En esa obra señala que las necesidades humanas son universales, mientras que las herramientas –culturales– que los hombres elaboraron para satisfacerlas son singulares. La cultura es entendida como el conjunto de medios a través de los cuales los hombres responden a sus necesidades biológicas, aunque en ese proceso ella las modela y redefine configurando así un "ambiente secundario" –la propia cultura–. Bajo esta perspectiva, hasta el simple acto de respirar asume y se complejiza con nuevos matices culturales:



> El adecuado ajuste de la respiración profunda a las exigencias de la oratoria pública, al aceitado de fórmulas mágicas y al canto, constituye otro dominio en el cual la respiración difiere del mero acto fisiológico. La interacción entre las creencias, mágicas o religiosas, relacionadas con la etiqueta y la respiración, proporcionarán otro co-determinante del fenómeno fisiológico, en culturas donde la exhalación del aliento, especialmente en locales cerrados, es considerada como peligrosa, descortés o nociva, mientras que la profunda y ruidosa inspiración del aire es un signo de respeto y sumisión (1984: 107).



En ese proceso, la cultura impone nuevas necesidades a la conducta del hombre; por ejemplo, es necesario transmitir las técnicas y el conocimiento asociados a una u otra manera de respirar. Es decir, ya no se tratará solo de satisfacer las necesidades biológicas y universales –ya redefinidas por la cultura–, sino también de responder a esas otras "necesidades derivadas" que asignan nuevos determinismos al comportamiento humano. La organización económica, en tanto permite la elaboración, distribución y consumo de los alimentos, responde a la necesidad de alimentarse; pero a su vez, con ello aparece la necesidad de mantener vigentes las instituciones sociales involucradas en esas actividades para que continúen cumpliendo dichas funciones. En ese sentido, entendiendo la cultura como un organismo, señala que esta requiere igualmente ser reproducida, conservada y transmitida.



El concepto de cultura distingue en su interior tres aparatos: 1) el aparato material que refiere a los bienes y utensillos, 2) el aparato humano que comprende las normas que regulan los grupos sociales, y 3) el aparato espiritual que remite a las ideas, creencias y costumbres propias del grupo. Las unidades mínimas de cultura –donde se expresan estos tres componentes– son las instituciones. Y estas responden al cumplimiento de necesidades de diverso tipo, que aportan tanto a la conservación del individuo como también a la reproducción de la cultura de la que son parte. Es decir, bajo este marco teórico el binomio institución-función asume una doble perspectiva: desde el individuo y desde la cultura.



En el siguiente link se puede acceder a algunos tramos de un documental de la BBC sobre el trabajo etnográfico de Malinowski en las islas Trobriand.



<http://www.youtube.com/watch?v=GHCjMs8JPo0>

PARA REFLEXIONAR



Que las teorías propuestas por los funcionalistas dejasen de lado la dimensión histórica y los procesos de cambio social como parte de las variables o problemas a analizar en el estudio de la otredad cultural, no quiere decir que los antropólogos de este período no fueran conscientes del contexto colonial y de las transformaciones que estaban aconteciendo. Las siguientes citas de Malinowski dan cuenta de ello y sirven para reflexionar sobre este saber y discutir su omisión en el análisis de los materiales etnográficos.

"Los hechos empíricos que el etnógrafo tiene delante de él en las Trobriand actualmente, no son los indígenas a salvo de las influencias europeas, sino los indígenas transformados en considerable medida por estas influencias" [1935] (1977: 486).

"Este objeto de estudio [el del trabajo de campo] es el africano o el melanesio en transformación. Este ya ha pasado a ser ciudadano del mundo, se ve afectado por los contactos con la civilización a escala mundial y su realidad consiste en el hecho de vivir bajo la influencia de más de una cultura" (1977: 486).


Alfred Radcliffe-Brown

1.3.3. El estructural funcionalismo de Radcliffe-Brown

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) cursó sus estudios en el aristocrático Trinity College de Cambridge, gracias a una beca y con la ayuda económica de su hermano mayor. Allí fue el primer alumno de antropología de Rivers y en 1905 se graduó en Ciencias Morales y del Espíritu. A diferencia de sus contemporáneos y de sus discípulos, Radcliffe-Brown no realizó mucho trabajo de campo ni tiene en su haber una extensa lista de publicaciones. En su trayectoria académica fue central la labor en docencia y como formador de nuevos antropólogos, lo que marcó notablemente el desarrollo de la escuela británica por la influencia que sus ideas ejercieron en autores como Edward Evan Evans-Pritchard, Meyre Fortes y Siegfried Frederick Nadel, entre otros. Enseñó también en Sudáfrica, en Australia y en Estados Unidos, y en este último país contribuyó especialmente a la difusión de la sociología francesa.

Radcliffe-Brown realizó trabajo de campo en las islas Andamán y en Australia occidental, en 1906-1908 y 1911-1912, respectivamente. La elección de su primer destino respondía a criterios evolucionistas, puesto que para ese entonces se sostenía que sus habitantes representaban el grado más primitivo del desarrollo humano –tenían una economía basada en la caza y la recolección y se organizaban en pequeñas bandas–. Con un escaso dominio del idioma nativo y ayudado en gran medida por un intérprete, las técnicas que utilizó en esa estadía sobre el terreno reposan en las directrices seguidas años atrás en la expedición al Estrecho de Torres (1898).

Véase el apartado sobre Malinowski.

En los años siguientes analizó y reelaboró sus datos hasta la tardía publicación de *Los isleños de Andamán* en 1922, donde ya se aprecia la influencia de las lecturas de Durkheim en la manera en que aborda el análisis de las costumbres y de las ceremonias religiosas. Su interés residía en comprender el significado y el propósito de las mismas en el contexto de la sociedad andamanesa, dejando así de lado sus primeras preocupaciones por el origen y el desarrollo histórico. Las costumbres ceremoniales expresaban y aportaban a mantener los sentimientos que regulaban la conducta de los andamaneses de acuerdo con las necesidades de la vida social. Sin duda que las costumbres eran producto de un largo proceso evolutivo, pero ante la ausencia de fuentes y registros históricos sería vano e inútil aventurarse en la reconstrucción del pasado, lo que devendría en una historia conjetural ajena al rigor científico que pretendía en la elaboración de sus interpretaciones.

Así como la tradición antropológica le atribuye a Malinowski el haber fijado las pautas claves que diseñaron el método de trabajo de campo con observación participante, la misma tradición le confiere a Radcliffe-Brown los más importantes esfuerzos en este período por establecer los objetivos y el campo de acción de la antropología. La monografía de 1922 representa para su autor la oportunidad de dar a conocer en qué consiste su programa analítico. Posteriormente, su trabajo de campo en Australia se tradujo en el ensayo *The Social Organization of Australian Tribes* [1930-1931], donde explora el sistema de parentesco y de matrimonio australiano y que refleja el énfasis conceptual que tendrá de allí en más el concepto de "estructura social".

Function and structure in primitive society fue publicado por primera vez en 1952 y reúne trabajos ya aparecidos anteriormente.

Profundizando la línea de análisis que había iniciado con el estudio de los materiales de las Andamán y luego de Australia, años después, en *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1986) [1952], ofrece la siguiente definición de la disciplina:

> Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales con métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias físicas y biológicas (1986: 216).



Entiende a la antropología como una rama de la sociología comparativa, que se ocupa del estudio teórico de los "pueblos primitivos" y tiene por objetivo establecer leyes generales. Conforme a como lo hiciera Durkheim respecto de la sociología en 1895, Radcliffe-Brown afirmaba que las explicaciones que damos a los fenómenos sociales no deben buscarse en el nivel de los seres humanos individuales, sino "en la estructura social por medio de la cual están unidos" (1986: 218). En ese ejercicio de demarcación de la disciplina, observa que la etnografía refiere a un tipo de análisis idiográfico (análogo al que realizan los historiadores sobre el pasado de la sociedad), que tiene el objetivo de elaborar informes sobre los pueblos primitivos y su vida social, y que constituye un insumo muy importante para que el antropólogo avance en las comparaciones y establezca generalizaciones. Por otro lado, la etnología constituía una disciplina anticuaria sin utilidad práctica, preocupada por reconstruir el origen de las instituciones, que empleaba el método histórico y que poco y nada podía aportar a la antropología social.






La postura teórica y el método de análisis de Radcliffe-Brown –sistematizados en la compilación de 1952– enfatizan la perspectiva más sociologizante y funcionalista de Durkheim. Sus conceptos centrales en el estudio de la sociedad son el de "estructura social" y "función", dejando en segundo plano la noción de "cultura". Todo sistema social se compone de una *estructura*, que constituye la sumatoria de las relaciones sociales existentes entre los miembros del grupo, y de una *cultura*, definida como el conjunto de instituciones que son a la vez expresión de esa estructura y que tiene por función contribuir a su mantenimiento y reproducción. Así como la física atómica estudia la estructura del átomo y la química la estructura de las moléculas, la antropología se ocupa de la estructura social. Desde esta perspectiva teórica, el concepto de "estructura social" asume un carácter empírico –comprende lo que el antropólogo observa en el terreno–, mientras que con la noción de "forma estructural" busca señalar la pauta estructural que rige las relaciones sociales y que el investigador puede discernir y abstraer del registro empírico.





Cuando describamos la escuela francesa veremos en Lévi-Strauss otra acepción del concepto de estructura que, contrapuesta a la definición inductiva propia del estructural funcionalismo, recupera los avances en lingüística y refiere a los modelos que el antropólogo construye a partir de la realidad empírica.

Para aproximarse a la estructura social de un grupo dado en la práctica, el antropólogo nunca se enfrenta al esqueleto completo del organismo social –como bien puede hacerlo un biólogo al examinar un espécimen animal–. Lo que puede hacer es observar, registrar y comparar la estructura de la sociedad y sus componentes, pero solo en el proceso mismo de su funcionamiento. Esto implica que el estudio de la morfología social no puede desligarse del estudio de la fisiología: la tarea del investigador consiste en abordar el funcionamiento de la estructura social, que Radcliffe-Brown define como "proceso de la vida social" (1986).



Enfocado sobre ese objeto de estudio, su mayor preocupación reside en explorar y analizar de qué modo las sociedades logran asegurar su mantenimiento. Sabemos que las unidades del organismo social –los individuos– están en un proceso constante de recambio –unos se van y otros nuevos ingresan– y, sin embargo, la estructura persiste a lo largo del tiempo. También sabemos de los múltiples conflictos que pueden suscitarse al interior de los



grupos, pero de igual forma notamos que estos logran solucionarlos impidiendo que se dañe el organismo social.



Según el concepto de "coaptación", Radcliffe-Brown aborda la necesidad básica a la que debe responder cualquier sociedad en pos de su reproducción: se trata del ajuste de intereses mutuos que necesariamente conlleva toda relación social que establecen entre sí dos o más individuos. Esto puede lograrse porque existe efectivamente convergencia de intereses –es decir, los individuos comparten el mismo interés– o porque se limita el conflicto que potencialmente podría producirse con motivo de intereses divergentes. Señala que los términos "valor" e "interés" remiten a dos partes de una misma relación asimétrica, en tanto al decir que un sujeto tiene interés en un objeto puede igualmente sugerirse que ese objeto tiene valor para dicho sujeto. Y entonces, ¿qué implicaciones revisten estas formulaciones para la tarea del antropólogo?



Considerando que el antropólogo aborda la estructura social en funcionamiento, que la misma se define como la suma de las relaciones sociales existentes, y dada la definición de relación social, concluye que "el estudio de la estructura social conduce de modo inmediato al estudio de intereses o valores como determinantes de las relaciones sociales" (Radcliffe-Brown, 1986: 227). Allí está la clave para comprender la continuidad de las sociedades. En especial, los rituales y los símbolos actúan cohesionando al grupo y manteniendo vivos los sentimientos y las creencias compartidas por los miembros de la sociedad, y a través de ese proceso, la sociedad se reproduce a lo largo del tiempo.

¿Y la cultura? Una hipótesis funcional



Dijimos que no podemos 'ver' las relaciones sociales más que en las formas de conducta, de interacción y de pensamiento que siguen los individuos, lo que Radcliffe-Brown aborda bajo el concepto de *institución*. Este es el plano de la cultura, que se entiende como epifenómeno o expresión de las relaciones sociales, y es a través de esos "modos regularizados de conducta" –las instituciones sociales– que la estructura social se reproduce y perpetúa en el tiempo. Partiendo del postulado de que la existencia de una sociedad presupone la existencia de valores compartidos entre sus miembros, el estudio de las instituciones sociales nos conduce entonces a indagar en la función que cumplen para aportar a esa convergencia de intereses y contribuir así al mantenimiento de la estructura.



Desde esa perspectiva, Radcliffe-Brown (1986) analiza las *relaciones burlescas*, una institución que está muy extendida por todo el mundo. Algunos vínculos adquieren esta forma de conducta que combina amistad y antagonismo, donde está permitido –y a veces, hasta obligado– el desacato y la broma entre los individuos involucrados en la relación. En nuestra sociedad, por ejemplo, este es el comportamiento que podemos esperar entre nietos y abuelos, mientras que entre los tonga de África Sudoriental –de filiación patrilineal– la persona mantiene relaciones burlescas con sus parientes maternos



en oposición al respeto y el obedecimiento que caracterizan las relaciones con sus parientes paternos. Guiado por su modelo teórico, el interrogante de Radcliffe-Brown consiste en comprender la función que cumple la institución de las relaciones burlescas en la estructura social en que se inscribe... Dicho de otra forma, ¿de qué manera contribuye a mantener esa estructura? Lo que

el antropólogo inglés encuentra es que esta institución opera en el marco de ciertas relaciones donde la divergencia de intereses puede motorizar conflictos entre los individuos vinculados, y entonces esa broma permitida –una suerte de 'válvula de escape'– impide que se desate la hostilidad potencial que anidan esas relaciones sociales.



LECTURA OBLIGATORIA



Radcliffe-Brown, A. (1986) [1940], "Sobre las relaciones burlescas", en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Planeta Agostini, Barcelona, pp. 107-122.

Vemos que el sistema de parentesco, así como también el sistema jurídico o económico, es parte de la estructura de la sociedad. Dentro de cada uno de ellos se establecen determinadas relaciones sociales, pero el análisis de las mismas debe siempre desarrollarse en relación con el organismo social más amplio y complejo en que se insertan y con el cual puede explicarse su función. La teoría propuesta por Radcliffe-Brown opera con una hipótesis que es central, la cual consiste en la idea de la unidad funcional que reviste todo sistema social:





Una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía o de consistencia interna, es decir, sin producir constantes conflictos que no puedan resolverse o regularse (1986: 207).



Voces críticas

Los formulados del funcionalismo y el estructural funcionalismo fueron duramente criticados por antropólogos que como Edmund Leach y Max Gluckman se formaron bajo las enseñanzas de Radcliffe-Brown y Malinowski.



El enfoque holístico, funcional y sincrónico dificultaba abordar temas vinculados al carácter histórico, conflictivo y cambiante de las sociedades. El énfasis en el presente y en la conservación del orden social, y sumado a ello la supuesta imposibilidad de estudiar la historia de estas sociedades a través de documentación escrita (de la que carecían), aportaba a la construcción de una imagen de las "sociedades primitivas" donde estas revestían un carácter estático y ahistórico. Leach (1976) [1954] sostiene que el antropólogo construye en su mente un modelo de la sociedad estudiada que asume cierta coherencia y equilibrio, pero que en la práctica la realidad está llena de inconsistencias y contradicciones. En relación con ello, en particular, se destaca la omisión –en las etnografías de esta época– de la situación colonial en que los antropólogos realizaron trabajo de campo y que condicionaba las relaciones que podían entablar con los nativos y las respuestas e informaciones que estos estaban dispuestos a ofrecer.



1.3.4. Edward Evan Evans-Pritchard: avances y redefiniciones en el estructural funcionalismo





Evans-Pritchard con niños azande, 1927-1930
Fuente: <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/details/1998.341.576/>

Si el predominio de Malinowski y de la London School of Economics se situó entre mediados de 1920 y la década siguiente, los años 40 se caracterizaron por la marcada presencia de Radcliffe-Brown, la primacía de Oxford y del estructuralismo sociológico. Los estudios de esa época exponen la gran influencia teórica de Radcliffe-Brown pero ahora articulada con el énfasis en el trabajo de campo intensivo que había definido la labor de Malinowski. Bajo ese paraguas teórico y metodológico, las nuevas investigaciones británicas se van trasladando desde las sociedades isleñas y los arrecifes del Pacífico hacia sociedades mucho más extensas y con un complejo desarrollo político, situadas en el continente africano.

Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), formado en Historia Moderna en Oxford y luego doctorado en Antropología en la London School of Economics (1927), es un claro exponente de estos procesos y sus trabajos han contribuido intensamente y con originales aportes al desarrollo de la antropología británica de entonces. Emprendió extensas estadías de campo entre 1926 y 1940 en la región del Nilo Blanco en Sudán, convirtiéndose en un especialista de los pueblos azande, nuer, dinka, shilluk, anuak y luo, de lo cual dejó registro en sus más de 400 publicaciones. Combinó el trabajo etnográfico con su labor docente en la London School of Economics, la Universidad de Fuad I (El Cairo) y Oxford. En esta última sucedió a Radcliffe-Brown en la cátedra de Antropología Social (1946).

En 1937 publica *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, una original etnografía para la época, producto de veinte meses de estadía entre dicho

pueblo. Muestra que la vida social zande se halla permeada por creencias y explicaciones místicas, que no tienen comprobación empírica objetiva y que remiten a la existencia de seres sobrenaturales. Así, por ejemplo, la presencia de la brujería se registra en las actividades económicas y de subsistencia, en la vida mental, en el ámbito doméstico, en la ley y la religión, entre otros múltiples planos de la sociedad zande. Como refiere el propio autor, "no hay nicho ni rincón de la cultura zande en que [la brujería] no penetre" [1937] (Evans-Pritchard, 1976: 83).



En el siguiente link se encuentran alojadas gran cantidad de fotografías tomadas por Evans-Pritchard durante sus estadías de trabajo de campo con diversos pueblos del Sudán; entre ellos, los nuer y los azande.



<http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/search/photographer/Evans-Pritchard/>

El foco puesto sobre una institución se vincula con el abordaje propuesto por Malinowski. Asimismo, la distinción entre creencias y prácticas místicas y otras de índole empírica se rastrea en Frazer y en Malinowski. Sin embargo, el método analítico que plantea Evans-Pritchard es diferente. Lejos de retomar la perspectiva totalizante que viéramos en Malinowski –para quien el estudio de una institución requería describir y analizar el resto de las instituciones y prácticas con que aquella se vincula–, critica ese abordaje y propone proceder abstrayendo el sistema de pensamiento que configuran la brujería, la magia y los oráculos y que guían las conductas y las percepciones de los azande sobre la realidad.



Mi objetivo, en este libro, no es describir exhaustivamente todas las situaciones sociales en que la magia, los oráculos y la brujería se presentan, sino estudiar las relaciones de estas prácticas y creencias entre sí, mostrar cómo forman un sistema racional e investigar cómo ese sistema racional se manifiesta en el comportamiento social (Evans-Pritchard, 1976: 26).

Al abordar ese "sistema racional" que supone otra manera de pensar y conducirse en el mundo, Evans-Pritchard formula el siguiente interrogante:

> ¿Es tan distinto del nuestro el pensamiento zande que solo podemos describir su lengua y sus acciones sin comprenderlas, o bien es esencialmente igual a nuestro propio pensamiento puesto en un idioma al que no estamos habituados? (1976: 27).



En las variadas situaciones que describe el autor, en las cuales los azande apelan a conexiones y seres místicos, las explicaciones nativas no parecieran resultar tan alejadas de las interpretaciones de sentido común –despojadas de misticismo– que nosotros daríamos. La creencia en la brujería supone una clasificación del mundo, que permite explicar determinadas desgracias y que no necesariamente reviste el carácter de algo milagroso o cargado de temor. Así como un zande podría decir que la brujería ha sido la causante de alejar la caza, en términos de nuestra cultura se diría que en esa época del año la caza es escasa (Evans-Pritchard, 1976: 84). Visto desde esta perspectiva de análisis, se pregunta si acaso el sistema de pensamiento nativo no es análogo a nuestros propios modos de percibir el mundo. Entonces, sería cuestión de explorar las categorías azande que están involucradas en las prácticas y creencias que el investigador define bajo los conceptos de brujería, magia, oráculos y curanderos. En ese proceso, las nociones azande sobre estos temas se irán descubriendo no tan alejadas de nuestros propios modos de pensamiento. La etnografía de Evans-Pritchard constituye un importante esfuerzo por demostrar la racionalidad y la coherencia intelectual de las ideas de los azande en materia de magia, brujería y oráculos.



PARA REFLEXIONAR



¿Brujería o azar?...todo depende desde qué perspectiva se lo mire

"Mi viejo amigo Ongosi fue herido hace muchos años por un elefante mientras cazaba, y su príncipe, Basongoda, consultó a los oráculos para descubrir quién le había embrujado. Debemos distinguir aquí entre el elefante y su proeza, por una parte, y el hecho de que aquel concreto elefante hiriera a un determinado individuo, por otra. El Ser Supremo, no la brujería, creó los elefantes y les dio colmillos y trompa y gruesas patas, de tal forma que pueden atravesar a un hombre y lanzarlo al cielo y reducirlo a pulpa poniéndose de rodillas sobre él. Pero no siempre que un hombre y un elefante se encuentran en la selva ocurren estas cosas terribles. Son acontecimientos raros. ¿Por qué, pues, debe este hombre concreto, en esta ocasión, mediando toda una vida poblada de similares situaciones de las que él y sus amigos salen sanos y salvos, ser herido por esta bestia concreta? ¿Por qué en esta ocasión y no en otras ocasiones? La brujería explica las circunstancias concretas y variables de un acontecimiento y no las generales y universales. El fuego es caliente, pero no es caliente debido a la brujería, sino que tal es su naturaleza. Una cualidad universal del fuego es quemar, pero quemar *a uno* no es una cualidad universal del fuego. Puede que no ocurra nunca; o que ocurra una vez en la vida, si uno ha sido embrujado" (1976: 88).





La etnografía de Evans-Pritchard demuestra la complejidad que supone el intento por aproximarse a los modos en que otro pueblo concibe las relaciones de causalidad entre fenómenos objetivos. Ello demanda poner en tensión las categorías y las formas de clasificar el mundo del investigador. No podemos pretender entender qué representa la brujería para los azande y cómo opera en la realidad sin tener en cuenta que nuestras nociones de "natural" y "sobrenatural" no tienen lugar en sus maneras de clasificar el mundo. La brujería es parte del orden normal de la vida, de la misma forma que el uso de los oráculos para situaciones tan cotidianas como definir en qué condiciones debe la persona retirarse de la casa de un amigo luego de su visita –de día o secretamente en la noche para evitar intervenciones de brujos–. Especial atención dedica Evans-Pritchard al famoso oráculo del veneno (pueden verse imágenes actuales del uso ritual del oráculo del veneno en el link citado). Es importante mencionar que el autor lejos está de suponer que los azande no tengan conocimientos técnicos sobre el funcionamiento de la naturaleza y las actividades que realizan –la caza, la cosecha, la producción de artesanías, etc.–; muy al contrario, se encarga de señalar que son conscientes de los errores y de la eficacia técnica. Pero la brujería, sin invalidar ese saber, constituye una vía para explicar los fallos y las desgracias.



Evans-Pritchard y los azande en TV

El siguiente link contiene información audiovisual relativa a la etnografía de Evans-Pritchard sobre los azande. Es parte del programa de televisión *Strangers Abroad* (década de 1990).



<http://www.youtube.com/watch?v–8q9HyONL_10>

Finalmente, cabe agregar que al estudiar el complejo de pensamiento que configuran la brujería, la magia y los oráculos, Evans-Pritchard observa que los azande no cuentan con un sistema abstracto y elaborado, con principios generales, del cual puedan brindar una explicación. Las nociones azande sobre estos temas son plásticas, se actualizan en el uso que de ellas hacen los individuos, en los comportamientos y situaciones concretas:



> No son estructuras ideacionales indivisibles, sino que constituyen asociaciones laxas de nociones. Cuando un autor las reúne en un libro y las presenta como un sistema conceptual, inmediatamente resultan aparentes sus insuficiencias y contradicciones. En la vida real no funcionan como un todo, sino a fragmentos. Un individuo en una determinada situación toma lo que le conviene de las creencias y no presta atención a los demás elementos que podría utilizar en situaciones distintas. De ahí que un único acontecimiento pueda evocar cierto número de creencias distintas y contradictorias en distintas personas (1976: 492).



El método de abstracción que Evans-Pritchard propuso y desplegó en *Brujería, magia y oráculos entre los azande* alcanzará un desarrollo aún mayor en su labor posterior. Pero en esa tarea no estaba solo; su trabajo con Meyer Fortes (1906-1983) en Oxford y bajo el ala de Radcliffe-Brown resultó en la elaboración de una nueva perspectiva de análisis, redefiniendo y ampliando las regiones y temas de investigación. Los sistemas políticos y de parentesco fueron el centro de un conjunto de estudios que señalan el establecimiento de un nuevo modelo de análisis en la antropología británica, que será obstaculizado con el estallido de la guerra y luego retomado con el final de la misma.

El programa de Radcliffe-Brown, que entendía a la antropología como una sociología comparativa, puede encontrarse claramente reflejado en *Sistemas Políticos Africanos*, editado en 1940 por Evans-Pritchard y Fortes, y con un prefacio del propio Radcliffe-Brown. El análisis comparativo de gran cantidad de datos etnográficos elaborados a partir de un conjunto de sociedades africanas, el ejercicio clasificatorio y la búsqueda de generalizaciones señalan las raíces radcliffe-brownianas de esta obra. La distinción principal se establecía entre las sociedades que tenían Estado y aquellas otras que carecían de instituciones estatales. En estas últimas se abría una nueva tipología basada en la ausencia o la presencia de grupos de filiación.

Las reglas de filiación determinan el grupo de parientes del individuo al cual pertenece. Puede tratarse de filiación matrilineal (se reconoce como miembro del grupo de los parientes consanguíneos de la madre), patrilineal (la pertenencia de estructura por vía paterna) o bilateral (comprende ambas líneas de filiación). Los dos primeros tipos, que constituyen formas de filiación unilineal, son la base de la estructura de linajes.

La preocupación última residía en comprender los mecanismos de cohesión y control social en sociedades que carecían de instituciones centralizadas de gobierno.

En ese mismo año, Evans-Pritchard publica *Los Nuer* que, de acuerdo con Fredrik Barth, fue adoptado por la nueva generación de antropólogos –especialmente en Oxford– como un modelo para los estudios etnográficos y que, según Kuper, constituye "la monografía antropológica más importante e influyente de este período" [1940] (1973: 110). La sociedad nuer, compuesta por doscientos mil miembros aproximadamente, carece de instituciones estatales y allí las relaciones de parentesco constituyen el idioma en que se expresan las relaciones políticas –entre los grupos territoriales.

En la estructura política de los nuer, la tribu constituye el más amplio segmento político, cuyos miembros comparten un mismo sentimiento, un nombre y un territorio que los distingue de otras tribus; además, están obligados a unirse y defenderse en la acciones bélicas y a procurar la solución de sus disputas por medio de arbitraje. En su interior cada tribu está estructurada en segmentos llamados "secciones primarias", las cuales a su vez se segmentan en "secciones secundarias" y estas en "secciones terciarias". Estas últimas comprenden un conjunto de aldeas que constituyen las unidades más pequeñas en el plano de la estructura política. Evans-Pritchard señala el carácter relativo y dinámico de las relaciones políticas y de la pertenencia a uno u otro orden de la estructura política:



> Un hombre es miembro de un grupo político de la clase que sea en virtud de su no pertenencia a otros grupos de la misma clase. Los ve como grupos y sus miembros lo ven a él como un miembro de un grupo, y sus relaciones con ellos están regidas por la distancia estructural entre los grupos en cuestión. Pero un hombre no se ve a sí mismo como miembro de ese mismo grupo en la medida en que es un miembro de un segmento de él que es independiente y se opone a otros segmentos de él. Por eso un hombre puede ser miembro de un grupo y a la vez no ser miembro de él. Este es un principio fundamental de la estructura política nuer. Así, un hombre es miembro de su tribu en sus relaciones con otras tribus, pero no es miembro de su tribu en la relación de su segmento dentro de ella con otros segmentos del mismo tipo. Igualmente, un hombre es miembro de su segmento tribal en sus relaciones con otros segmentos, pero no es miembro de él en la relación de su aldea con otras aldeas del mismo segmento (1977: 153-154).

Las disputas enfrentan siempre a grupos con el mismo nivel de agregación, y cuanto más bajo es dicho nivel existe más capacidad de cooperación y de resolver contiendas, y hay mayor grado de cohesión entre los miembros del grupo. La dinámica política y las relaciones entre los grupos se mueven así en constantes procesos de fusión y fisión, donde los segmentos se dividen, por un lado, y se asocian, por el otro, siempre en oposición a secciones homólogas. Por intermedio de dichos procesos se autorregula y se mantiene en equilibrio este sistema político que Evans-Pritchard definió como una "anarquía ordenada".



Lo que descubre Evans-Pritchard es que esa dinámica política es expresada en términos del sistema de linajes, esto es, estructura de clanes y linajes. El clan se define como "el mayor grupo de agnados que trazan su filiación a un antepasado común y entre los cuales el matrimonio está prohibido y las relaciones sexuales se consideran incestuosas" (1977: 211). Cada clan está segmentado en una serie de linajes –es decir, segmentos genealógicos de ese clan– que se organizan a partir de una filiación patrilineal, reconociéndose los miembros del linaje como agnados descendientes de un mismo antepasado. Y entonces, por ejemplo, la afiliación a un clan actúa simbolizando la unidad de la tribu o de los respectivos segmentos dentro de ella, de manera que los vínculos políticos se asimilan a la estructura de linajes. Ante la ausencia de instituciones políticas centralizadas que coordinen la unidad de la tribu y de sus segmentos, como podrían ser los jefes o consejos tribales, el lenguaje de la estructura de linajes actúa cohesionando a la sociedad.



El término "agnados" comprende a los individuos que descienden de un antepasado varón por línea masculina, mientras que se los denomina "uterinos" cuando la descendencia es por línea femenina y se remite a una antepasada.

La riqueza y la novedad de esta etnografía residen en el nivel de abstracción alcanzado en el análisis de los datos etnográficos. Sus descripciones dejan de lado las variaciones de la conducta individual, con vistas a reconstruir la estructura social y política de los nuer. Como refiere Kuper: "La monografía debe ser comprendida en el contexto de esfuerzo consciente por desarrollar la abstracción estructural en las monografías etnográficas" (1973: 118).

El concepto de estructura social en que por entonces trabajan Fortes y Evans-Pritchard, y que puede encontrarse en las obras citadas, enriquece y redefine la noción de Radcliffe-Brown. La estructura social ya no trata de las relaciones entre individuos, sino entre grupos; distingue entre relaciones intergrupales situadas en el plano político y público, y relaciones intragrupales que responden al ámbito doméstico. En relación con ello, si bien la descripción de



las estructuras que ofrecen los antropológos se desarrolla a través de adentrarse en el terreno empírico y registrar las vivencias, creencias y comportamientos de los actores –el plano de los acontecimientos–, el concepto de estructura concierne a los principios generales a partir de los cuales se organiza una sociedad. Ese nivel de abstracción se contrapone al carácter empírico y observable que revestía la acepción en las formulaciones de Radcliffe-Brown.

Evans-Pritchard: antropología e historia

En 1950 –tres años después de que Gluckman lanzase sus críticas contra la perspectiva ahistórica de Malinowski e impulsase el examen de fuentes escritas relativas a las sociedades primitivas–, el debate sobre las relaciones entre historia y antropología cobraba otro tono con la ponencia que ofreció Evans-Pritchard en la conferencia en honor a Robert Marett. Allí, el antropólogo sostenía que para comprender una sociedad era necesario estudiar su historia y, a su vez, que la historia servía para poner a prueba las construcciones teóricas efectuadas por los antropólogos. También estrechaba vínculos entre antropología e historia, al sostener que el método histórico debía dar cuenta de la integración entre los eventos antes que de su sucesión cronológica. En su exposición se replanteaba el lugar que los antropólogos habían asignado hasta entonces a su disciplina, y postulaba que la antropología era una ciencia humanista, hasta un arte.

Una década después, en una nueva conferencia, Evans-Pritchard volvía a la carga con sus críticas a la antropología por descuidar el análisis histórico. Aunque esta vez también señalaba los aportes que la antropología podría ofrecer al estudio de la historia, considerando las preguntas que el entrenamiento antropológico ayudaba a formular. En un contexto signado por fuertes críticas al funcionalismo y al estructural funcionalismo, y donde ambas tradiciones disciplinarias –antropología e historia– convergían en un proceso de acercamiento, esta nueva conferencia de 1961 suscitó incluso el reconocimiento por parte de los etnohistoriadores, los historiadores de África y los historiadores de Europa Moderna.

Este apartado buscó dar cuenta de algunas de las ideas y propuestas más importantes que caracterizaron el desarrollo de la tradición británica, a través de tres de sus máximos exponentes. De todas formas, como referíamos al comienzo, y aun sin soslayar la influencia que tuvieron Malinowski y Radcliffe-Brown en las generaciones siguientes, la antropología en Gran Bretaña no siguió un desarrollo lineal ni configuró una escuela monolítica. Vimos incluso las perspectivas diferentes que formularon cada uno de ellos, y algunas de las críticas de que fueron objeto por parte de sus propios discípulos. Por otro lado, al contextuar los modelos analíticos del funcionalismo y el estructural funcionalismo en relación con sus raíces históricas se hace posible ubicar ciertos ‘mitos fundadores’ dentro de un desarrollo disciplinar más amplio. Y también, en ese sentido, cuando en los próximos apartados nos adentremos en las escuelas norteamericana y francesa, veremos que paralelamente –e incluso antes– desde esos enclaves académicos la antropología se estaba posicionando de manera crítica frente al evolucionismo –incluso, la primera de ellas con estrechos vínculos con el difusionismo– y con una fuerte preocupación por analizar la sociedad y la cultura desde una perspectiva holística, concibiendo a una y a otra como una totalidad cuyos componentes adquieren sentido como parte de ese conjunto que integran. Del universalismo evolucionista nos vamos desplazando hacia una mirada más relativista, nutrida

en gran medida del importante impulso dado al trabajo sobre el terreno en sociedades particulares. Claro que también seguiremos descubriendo que en las distintas escuelas esa mirada más sistémica hará foco en diferentes dimensiones de análisis y factores de diversa clase que definan el estudio de la otredad cultural.

1.4. La escuela norteamericana

Durante la segunda mitad del siglo XIX creció en Estados Unidos el interés de estudiosos e intelectuales por los pueblos nativos que vivían dentro o en las fronteras del Estado. Muchos de ellos eran aficionados y curiosos por lo exótico pero otros ya eran profesionales –como el abogado Lewis H. Morgan– que produjeron las primeras obras sobre las diferencias entre las culturas nativas y la sociedad moderna. El evolucionismo, con su conceptualización acerca del cambio asociado al progreso, predominó como teoría explicativa y caracterizó las investigaciones de este período realizadas tanto por coleccionistas como por antropólogos aficionados.



Hacia finales del mismo siglo, el despliegue de actividades realizadas por Franz Boas en el Museo de Historia Natural de Nueva York y en la Universidad de Columbia generó un importante cambio tendiente a la institucionalización de la disciplina antropológica. A través de sus investigaciones, de sus obras y sobre todo de la enseñanza y la formación de discípulos, consolidó una tradición antropológica nueva que tenía directrices y características concretas. Por un lado, un claro posicionamiento antievolucionista, sobre todo por el rechazo a las reconstrucciones pseudohistóricas. Y por otro, el reconocimiento de una importante influencia del difusionismo alemán, el que, sin embargo, fue considerado desde una perspectiva crítica por su tendencia a trazar relaciones entre rasgos de manera conjetural.





Esta tradición se caracterizó además por focalizar las investigaciones en el ámbito de la cultura como unidad principal de análisis y como totalidad a ser descripta, analizada y comprendida; por recibir los aportes de otras disciplinas –historia, geografía, lingüística y psicología, principalmente–, y por renovar enfoques teóricos que sostuvieron el interés por los procesos de cambio sociocultural y por la historia.



Boas afirmaba que "el progreso solo puede ser definido en relación con el ideal especial que tengamos en cuenta. No existe progreso absoluto" (1964: 209).

Franz Boas creó una escuela dentro de la cual se formaron las primeras generaciones de profesionales que diversificaron y consolidaron la antropología norteamericana; dentro de ese marco –de perspectiva amplia pero de escasa sistematización teórica– se desarrollaron tendencias y corrientes de pensamiento fuertemente orientadas a la interdisciplina y a la interculturalidad. Muchos de sus miembros alcanzaron enorme prestigio y produjeron una vasta y prolífica obra, en especial sobre los pueblos nativos norteamericanos. Formaron parte de corrientes intelectuales que participaron de debates públicos sobre el problema del racismo, los derechos civiles, la guerra, la educación y el género. Sus posicionamientos de carácter relativista aportaron una mirada crítica sobre la sociedad y la cultura de su tiempo.



1.4.1. Franz Boas y sus discípulos

Franz Boas (1858-1942) nació en Alemania y recibió formación universitaria en física y geografía. Entre 1883 y 1884 participó de una expedición financiada por su país a la Tierra de Baffin (Ártico Norte, actual Canadá), donde pudo estudiar con detalle la sociedad y la cultura esquimal. Esta experiencia fue decisiva para descubrir sus intereses antropológicos y reorientar sus investigaciones; volvió a América en 1886 para iniciar exploraciones sobre los pueblos nativos de la Columbia Británica. A partir de 1889 se radicó en Estados Unidos y desde entonces ocupó puestos en Universidades (Clark y Columbia), en el Museo de Historia Natural de Nueva York, y presidió o dirigió tanto asociaciones profesionales como revistas especializadas.





<http://www.der.org/films/franz-boas.html>

El *potlach* se convirtió en una institución ampliamente analizada y discutida en la antropología, como se verá en el apartado dedicado a la escuela francesa y en la siguiente unidad, en el apartado referido a la antropología económica.

Durante su trayectoria, Boas aprovechó distintas estancias de investigación entre diferentes pueblos nativos del oeste de Norteamérica y Canadá para entrenarse en la observación de la vida cultural, procediendo a describirla de manera meticulosa en sus diarios y registros etnográficos (Cole, 1985). En 1899 dio a conocer una monografía etnográfica sobre los *kwakiutl*, grupo de la costa oeste, en la que describió el *potlach*, conjunto de ceremonias en las que se distribuían bienes en contextos de rivalidad y búsqueda de prestigio.

Fue uno de los primeros investigadores en insistir en la importancia de conocer y dominar las lenguas nativas como requisito básico para llegar a comprender los niveles de significación más profundos de una cultura. Y también en reconocer que el investigador precisaba contar con la ayuda de buenos traductores y de nativos bilingües, a quienes les solicitaba que recolectaran información interrogando a los más ancianos. Se propuso recopilar tradiciones orales, mitos y leyendas que aún circulaban entre pueblos y comunidades nativas. Estos informes aportaban visiones "internas" de la cultura –elaboradas por un nativo– que serían posteriormente contrastadas con las del antropólogo. Según nos relata uno de sus discípulos, Robert H. Lowie:

> El material de esta índole tiene la inmensa ventaja de ser digno de confianza porque da a conocer de forma auténtica precisamente los pensamientos y sentimientos más sutiles e íntimos del indígena, quien en sus efusiones libres se revela espontáneamente tal como es. La meta de Boas era averiguar cómo era la vida aborigen, vista por dentro, no por medio de las intuiciones incontrolables de un observador romántico, ajeno a esta cultura, sino mediante una documentación objetiva (Lowie, 1974: 165).



Conocer la alteridad cultural valorando al mismo tiempo la diversidad –cuyas variaciones son prácticamente ilimitadas– constituyó el objetivo central del proyecto boasiano. Para el autor, cada cultura es única –o particular– dado que todas ellas son el resultado creativo de un grupo humano a lo largo del tiempo como experiencia histórica. Esta y otras ideas, inspiradas en la tradición de la filosofía romántica preconizada por Johann Herder (1744-1803), fueron sostenidas por la mayoría de sus discípulos aunque cada uno de ellos aportó matices diferenciadores según sus propias experiencias de trabajo. Desde este marco, el "particularismo histórico" devino en la interpretación general que permitía dar cuenta de la diversidad cultural, si bien nunca fue sistematizada por Boas para alcanzar el rango de teoría.




En efecto, el autor nunca fue partidario de generar explicaciones de largo alcance aplicables al ámbito de la cultura. Dado que las culturas son únicas e irrepetibles, el antropólogo debe explicarlas y valorarlas en sus propios términos, en relación con su contexto histórico, y no tomar como referencia la cultura occidental, lo cual supondría una actitud etnocéntrica, rechazada por él. De este modo, el relativismo cultural se impone como corolario de una postura metodológica y moral; en la neutralidad valorativa se sustenta la objetividad científica. Conocer culturas en profundidad supone dejar en segundo término los intentos de formular generalizaciones, limitando los alcances de las operaciones de comparación.

Este concepto se analizará en la siguiente unidad.


A pesar de la fuerte influencia de los modelos geográficos –muy difundidos a fines del siglo XIX– y de su propia formación académica, Boas sostuvo que las culturas no son resultado de determinaciones geográficas. En cambio, se propuso estudiar las influencias del medio ambiente sobre la cultura, para descubrir la diversidad de formas de adaptación. Sus experiencias de trabajo de campo etnográfico, en especial entre los pueblos del Ártico y del noroeste de Canadá y Estados Unidos (inuit o eskimales, kwakiutl, entre otros), le permitió afirmar que las culturas que comparten medios similares pueden ser muy diferentes entre sí, relativizando el peso del ambiente. Este sería, en cambio, un desafío constante para el hombre y una de las usinas principales de las creaciones culturales. Esta conceptualización del vínculo entre el hombre y el ambiente, mediada por la cultura, enfatiza su carácter experimental e histórico.



Eskimo Hunters 1949



<http://www.youtube.com/watch?v=b-XP30aG8bE>



Boas no concibió la cultura en términos de civilización, tal como Tylor lo había hecho, sino que afirmó su pluralidad y diversidad (Silverman, 2005). Las culturas son entonces unidades discretas, coherentes, con fisonomía propia, que se construyen históricamente y adquieren un "genio" o carácter distintivo y singular. Veamos de qué manera Boas define la cultura:







Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y de su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos varios aspectos de la vida no constituye, empero, la cultura. Es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen estructura (Boas, 1964: 166).

Boas fue también muy crítico con quienes sostenían la existencia de una fuerte vinculación entre el concepto de "raza" y el de "cultura", y la asociación de ciertas razas con capacidades mentales inferiores o "primitivas". Afirmaba en relación con esto:



Así como el medio geográfico o las condiciones económicas no crean una cultura, tampoco el carácter biológico de una raza crea una cultura de un tipo definido (…) La cultura es más bien el resultado de innumerables factores de acción recíproca, y no existe evidencia de que las diferencias entre las razas humanas, sin referirnos particularmente a los miembros de la raza blanca, tenga una influencia directriz sobre el curso del desarrollo de la cultura. Tipos individuales encontraron siempre, desde el período glacial, una cultura existente frente a la cual reaccionaban (1964: 199-200).

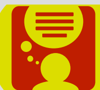
A lo largo de toda su carrera, dedicó parte de sus investigaciones a lo que entonces se llamaba "antropología física", es decir, el estudio estadístico de las clasificaciones y tipos humanos según mediciones antropométricas y rasgos fenotípicos. En su libro *The Mind of Primitive Man* [1911] dedicó varios capítulos a poner a prueba la relación entre raza y cultura, presentando tablas y cuadros (estadísticas de medidas corporales, índices, rasgos de todo tipo) que mostraban de manera "científica" la diversidad –es decir, a través de datos y estimaciones objetivas– y diluían la conceptualización misma de la "raza".

> La base psicológica de los rasgos culturales es idéntica en todas las razas. En todas ellas se desarrollan formas similares. Las costumbres del negro sudafricano o del australiano son análogas y comparables a las del indio americano y las costumbres de nuestros predecesores europeos encuentran su paralelo entre los pueblos más diversos. Todo el problema de la evolución de la cultura se reduce por lo tanto al estudio de las condiciones psicológicas y sociales que son comunes a la humanidad en general y a los efectos de los acontecimientos históricos y del medio ambiente natural y cultural (1964:47).




Mientras que en el primer cuarto del siglo XX las tesis racialistas estaban en pleno desarrollo, Boas no dejó de combatirlas construyendo sus demostraciones sobre bases empíricas, difundiendo sus ideas en palestras públicas y asumiendo participación política.

PARA REFLEXIONAR



"Boas fue acusado de haberle dado mayor importancia a la discriminación racial negra que al antisemitismo. De hecho esto es así, Boas había convertido la lucha por la no discriminación de los afroamericanos en una causa mayor de su actividad pública y científica. Para demostrar la no inferioridad cultural de los negros de origen africano trajo a colación en diversos artículos y conferencias la brillantez de las civilizaciones africanas, sobre todo en materia artística que, según él, podía equipararse a la Edad Media europea (…) Se manifestó claramente contra la raciología nazi, desmontando la teoría de la existencia de una homogeneidad física que distinguiese a las razas, suficiente para poder distinguir los arios de los no arios, así como enfatizó que la nación se construía solo en torno a criterios lingüísticos y culturales" (González Alcantud, 2008: 46-47).

Boas se propuso transformar a la antropología americana en una disciplina profesional orientada al estudio de las culturas nativas locales, que en ese momento estaban atravesando por fuertes procesos de cambio. La certeza de la inexorable transformación –una vez concluida la expansión del Estado hacia el Oeste, la mayoría de los pueblos nativos vivían en reservas– impulsó la realización de trabajos de campo con el objetivo de recopilar creencias y



Boas fue pionero en este campo desarrollando investigaciones en Puerto Rico y México. La arqueología también fue importante para varios de sus discípulos, entre ellos Alfred Kroeber, quien realizó trabajos en California.

tradiciones y de registrar las artes y la cultura material. Dentro de ese proyecto, la cultura –como unidad principal de análisis– podía ser conocida en profundidad a partir de estudios de carácter etnográfico, comprendiendo varias dimensiones que se desarrollaron gradualmente como especializaciones. Por ejemplo, la historia remota de las sociedades nativas era campo de estudios de la arqueología; las tradiciones orales de un pueblo –que incluían leyendas, mitos y todo tipo de saberes– sería terreno del folklore; los aspectos materiales e inmateriales de la cultura quedaban para la etnología que podía abordar la reconstrucción de los procesos de cambio en un amplio rango histórico, considerando los contactos y préstamos culturales, la difusión y las migraciones. Finalmente, el conocimiento de los idiomas nativos era fundamental para acceder a los estratos más profundos de la cultura y a las formas de pensamiento nativos (Lowie, 1947).

Aunque a lo largo de su carrera Boas no pudo dar cuenta de emprendimientos de carácter tan ambicioso, su permanente dedicación a la investigación y la enseñanza señalaron las directrices que la antropología norteamericana habrá de recorrer en las décadas siguientes. Algunos de los campos señalados concentraron mayores intereses a través de programas de investigación empírica como, por ejemplo, el estudio de las lenguas nativas, ya que Boas lo consideraba una dimensión esencial en la conceptualización de la cultura. Postuló que las diversas gramáticas daban cuenta de estructuras inconscientes de cada cultura y que solamente se puede acceder a ellas a través de deducciones sin forzar procedimientos de traducción a las estructuras de los idiomas indoeuropeas. Fue pionero además en el estudio de las lenguas de los esquimales, chinook, tsimshian y otros grupos del noroeste de Estados Unidos y Canadá al recopilar información de sus informantes que le permitió luego elaborar gramáticas con la ayuda de los nativos bilingües (Lévi-Strauss, 2005).

Otra de sus preocupaciones fue comprender los procesos de formación de las culturas para los que consideró tanto la invención o creación como los elementos, valores e instituciones que pudieron ser adquiridos o incorporados a través de su circulación. Las culturas revelan este aspecto dinámico que acompaña a la movilidad, migración e intercambio entre los hombres que las componen. Ideas como estas se vinculan a la teoría difusionista, que Boas conoció en Alemania mientras trabajaba con Adolf Bastian en el Museo Etnográfico de Berlín. Este marco conceptual le permitió focalizar la atención en rasgos culturales, estudiar su difusión en distintas culturas y analizar las relaciones entre conjuntos de bienes culturales (rituales, mitos, objetos, vestimenta, etc.) y las formas bajo las cuales fueron asimilados, integrados o modificados por la cultura receptora.

> Al ocuparnos de la difusión de los valores culturales hemos demostrado que no hay ningún pueblo que esté enteramente libre de influencias foráneas, sino que cada uno de ellos ha copiado de sus vecinos y asimilado inventos e ideas. Hay también casos en que las realizaciones de los vecinos no son asimiladas sino incorporadas sin alteración (1964:202).

Las influencias del difusionismo y de las corrientes de pensamiento alemán están presentes en las obras de varios colegas y discípulos de Boas. Por ejemplo, Clark Wissler (1870-1947) propuso el concepto de "área cultural"

bajo el cual se agrupaban conjuntos de sociedades que compartían rasgos culturales comunes con cierto grado de semejanza. El estudio comparativo de las semejanzas y de las culturas a través de sus rasgos dominantes –desde los tipos de viviendas hasta las formas de organización política, pasando por el arte, textiles, sistemas de subsistencia, etc.– permitía identificar procesos de invención y de difusión de los mismos y presentar interpretaciones sobre sus historias comunes. Las áreas culturales estaban en estrecha relación con el medio geográfico cuyas características condicionaban las formas de adaptación y explotación de los recursos. Wissler confeccionó varios mapas que, sobre la base de la información conocida acerca de los pueblos nativos norteamericanos, hacían posible el reconocimiento de nueve áreas culturales que comprendían a los pueblos nativos norteamericanos –cazadores de las planicies, recolectores del desierto, etc.–, cada una de la cuales mostraba componentes comunes de carácter universal (la cultura material, el lenguaje, arte, religión, familia y organización social, gobierno, guerra, etc.) a los que denominó "patrones culturales" o "configuraciones culturales".

Estos conceptos no fueron profundizados por el autor, pero varios de sus colegas –entre ellos Ruth Benedict y Alfred Kroeber– los retomaron y resignificaron en sus respectivas investigaciones, tornándose términos de uso común dentro de la escuela norteamericana.

El concepto de área cultural fue criticado incluso por miembros de la misma escuela, debido a su carácter esquemático y reduccionista. Sin embargo, la arqueología americana ha conservado el término que, de manera instrumental, permite identificar regiones con procesos culturales semejantes como, por ejemplo, el área cultural mesoamericana caracterizada por la presencia, en el registro arqueológico, de rasgos tales como el urbanismo, la agricultura de regadío, escritura, calendario, templos de estructura piramidal, etcétera.

Alfred Kroeber (1876-1960), formado por Boas, se trasladó a la Universidad de Berkeley en California donde –siguiendo la tradición de su maestro– creó y consolidó un importante centro de formación académica en estudios antropológicos y dio continuidad a su legado realizando e impulsando investigaciones en arqueología, etnología y lingüística. Compartió con Wissler el profundo interés por el estudio de las sociedades nativas norteamericanas y a ellos dedicó la mayor parte de sus investigaciones, especialmente a las culturas californianas, poco o nada estudiadas hasta entonces. Bajo la influencia del difusionismo presentó modelos más pormenorizados de clasificación de las culturas americanas –basadas en grandes áreas, subáreas y otras subdivisiones– y propuso la comparación de sus rasgos culturales de manera sistemática.


Alfred Kroeber

Se abocó además a la elaboración de una lista de estos rasgos que permitió inventariar información y descripciones detalladas sobre los pueblos nativos, ya profundamente afectadas por el contacto con la cultura occidental. En este contexto, las observaciones directas de la vida nativa y el trabajo de campo van perdiendo espacio a favor del diseño y desarrollo de encuestas, repartidas por el mismo Kroeber o sus discípulos a los más ancianos de las comunidades, únicos en condiciones de recuperar, a través de sus memorias, los rasgos de la vida tradicional. Los análisis culturales desarrollados a partir de estos materiales recibieron críticas debido a que instaló una tendencia a comparar rasgos de manera aislada y a incrementar el volumen de inventarios culturales en desmedro de la focalización de problemas.

Sin embargo, su extensa producción, sobre todo de artículos y algunos libros de referencia, muestra una preocupación constante por los fenómenos de la cultura analizando distintas formas de cambio cultural e identificando las invenciones para, a partir de ellas, estudiar los alcances y la dinámica de la difusión. Ya en 1917 postuló la existencia de la cultura como un nivel "superorgánico"; es decir, una dimensión universalmente compartida, de carácter inconsciente y semiautónoma que impone determinaciones y limitaciones sobre el hombre. Esta conceptualización también fue debatida, en

la medida en que deja escaso margen para comprender las reacciones del hombre ante el peso de la cultura y le resta dinamismo al análisis cultural (Mercier, 1977).



<http://www.lib.berkeley.edu/ANTH/emeritus/kroeber/pub/index.html>


Edward Sapir

Otro antropólogo de la escuela boasiana, Edward Sapir (1884-1939), compartió formación con Kroeber, pero fue bastante crítico con las influencias del difusionismo, llamando la atención sobre otros aspectos que inciden sobre los procesos de cambio y que no habían sido adecuadamente ponderados, como las migraciones, los ritmos desiguales de la difusión y las transformaciones locales de ciertos rasgos culturales. Dentro del campo de estudios sobre la cultura, Sapir abordó el problema de la integración cultural a partir del análisis de los conjuntos o patrones de valores compartidos, contraponiendo a las culturas de pequeñas comunidades nativas –entre las que realizó varias estancias de trabajo de campo–, mejor integradas, creativas, armoniosas y con valores compartidos (culturas genuinas) con las culturas de las sociedades modernas, más diversificadas, híbridas, artificiales y disarmónicas (culturas espurias) (Silverman, 1995).

Por otro lado, los intereses de Sapir en relación con la lingüística lo llevaron a estudiar las lenguas nativas como un nuevo objeto y como un hecho de la cultura. En el desarrollo de sus investigaciones coincidió con otro lingüista, Benjamin Whorf; ambos propusieron la tesis de la *relatividad lingüística* que postula que las lenguas son clasificadoras de la experiencia sensible y expresan modos distintos de sentir y de concebir la realidad. La lengua, de este modo, modela la experiencia humana, su comportamiento y también el pensamiento de quien la habla, lo que se refleja en las respectivas estructuras gramaticales (Rossi-Landi, 1974).

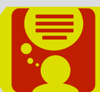


Los seres humanos no viven solamente en el mundo objetivo, ni en el mundo de la actividad social como de ordinario se entiende; se hallan también sometidos a la lengua determinada que se ha convertido en el medio de expresión de la sociedad a la cual pertenecen. Es ilusorio imaginar que uno pueda adaptarse sustancialmente a la realidad sin el uso de la lengua, que esta sea simplemente un medio accidental para resolver problemas específicos de la comunicación y la reflexión. Ocurre en verdad que el "mundo real" es, en amplia medida, construido inconscientemente sobre la base de los hábitos lingüísticos del grupo (Sapir, 1929, citado en Rossi-Landi, 1974:30).

Las contribuciones de Sapir y Whorf, al igual que sostenidas investigaciones sobre las lenguas nativas de Norteamérica, colaboraron en consolidar el campo de la antropología lingüística en estrecha vinculación con la antropología cognitiva y psicológica, desarrolladas décadas más tarde.

Dentro de esta escuela, llamada también *culturalista*, fueron muchos los antropólogos profesionales que se formaron bajo la dirección de Boas, con sus discípulos o que recibieron su influencia, además de los nombrados. Robert H. Lowie (1883-1957) trabajó sobre los nativos norteamericanos estudiando la organización social y política, la cultura en clave historicista y difusionista. Si bien elaboró interpretaciones ligadas al evolucionismo, criticó su dogma finalista y propuso la multilinealidad de las transformaciones socioculturales. Por su parte, George P. Murdock (1897-1985) creó un programa de investigaciones con el objetivo de proveer a la disciplina de una base empírica sobre la variabilidad cultural que le permitiera efectuar comparaciones y establecer generalizaciones. Junto a sus colaboradores elaboró una guía de clasificación de los datos etnográficos que le permitió producir información estadística sobre 150 sociedades (nativas, históricas, contemporáneas). Julian Steward (1902-1972) y Melville Herskovitz (1895-1963) desarrollaron investigaciones sobre el cambio cultural. El primero profundizó estudios sobre las áreas culturales y renovó el análisis sobre las culturas y el medio ambiente ecológico, estudiando los mecanismos de adaptación (ecologismo cultural), y las articulaciones entre tecnología, recursos y trabajo. El segundo inauguró los estudios africanistas y los afroamericanistas en su país, y a lo largo de su carrera abordó todos temas del programa boasiano (en especial los fenómenos de transformación, como los procesos de contacto cultural y la aculturación). Al igual que su maestro, participó de los debates políticos que se suscitaron durante la Segunda Guerra Mundial sobre el racismo y el relativismo.

PARA REFLEXIONAR



Las implicaciones del Relativismo

"Bidney releva dos diversos modos de entender el relativismo cultural que se confunden en el pensamiento de Herskovits. Uno descansa en el reconocimiento de la existencia de culturas diferenciadas en el tiempo y en el espacio, el otro en el comportamiento ideal de quien, aun manifestando una preferencia por la propia cultura, no excluye por esto el respeto hacia otras culturas diferentes. Herskovits deriva esta actitud positiva directamente del reconocimiento de la existencia de las diversidades entre las culturas. Así, es confundido este dato empírico (constituido por el "ser" de las diversas culturas) con el "deber ser" dado por el comportamiento tolerante. Mientras que otra actitud, el etnocentrismo, es la negación de esto último. En este punto surge una serie de preguntas sin respuesta: ¿por qué el reconocimiento de la diversidad lleva a la tolerancia y no al etnocentrismo?, ¿en qué medida quien se compromete con el relativismo cultural cesa de ser etnocéntrico, cuando este comportamiento es parte de su cultura y es connotada con un valor absoluto? Y además, si se considera a la cultura propia como portadora de un valor relativo a la par de las otras, ¿con base en qué cosa se elige pertenecer a ella en lugar de a otra si falta un parámetro objetivo de comparación?" (Altan, 1973).



1.4.2. Benedict y Mead: cultura y personalidad

La escuela boasiana cuenta entre sus miembros con las primeras antropólogas profesionales que se destacaron por su obra de enorme proyección y difusión entre el gran público: Ruth Benedict y Margaret Mead. Como mujeres, imprimieron un sello distintivo a la práctica antropológica a través de los principales temas que eligieron problematizar: los roles de género, la sexualidad, la niñez y la educación. No los abordaron de manera aislada, sino como parte de estudios sobre la integración cultural, y lo hicieron incorporando y discutiendo los aportes de la psicología y el psicoanálisis. Los insumos de estas disciplinas orientaron a estas autoras a comprender las culturas a partir de unos rasgos dominantes que les otorgaban un cariz particular, una determinada "personalidad". Varios de sus trabajos apuntaron a indagar por medio de qué mecanismos las culturas modelaban también las conductas y "personalidades" de sus propios miembros.





También se adscribe a esta corriente a Ralph Linton (1893-1953), formado inicialmente en arqueología pero luego dedicado a estudiar la problemática de la aculturación en los pueblos nativos norteamericanos; abordó igualmente temas ligados al campo de la cultura y la personalidad. Su obra más difundida es *El estudio del hombre* (1936) y *Cultura y personalidad* (1945), donde desarrolló la importancia del trabajo interdisciplinario entre la antropología y la psicología:

> La aplicación de las técnicas de la psicología de la personalidad al estudio de las sociedades y de las culturas ha permitido ya que los investigadores admitan que en esos patrones existen diferencias, y que logren comprender en cierto grado los factores que las provocan. Puede anticiparse que cuando terminen estas investigaciones ya no parecerán accidentales las diversas direcciones en que han desarrollado las culturas (1969:13).




Ruth Benedict

Ruth Benedict (1887-1948), ayudante de Boas en la Universidad de Columbia, retomó el concepto de patrones culturales que articulaba un conjunto de rasgos asociados pero pensados desde una matriz psicológica. Para Benedict, cada cultura posee un *ethos*, es decir, un modelo dominante que organiza maneras de sentir, pensar y pautar comportamientos y costumbres en una sociedad. Este *ethos* o cosmovisión, que también modeliza las formas de comprensión del mundo de cada sociedad, otorga integración y funcionalidad a la cultura imprimiéndole una personalidad definida. La cultura es concebida como un "arco de posibilidades" muy variado a partir del cual las sociedades eligen y seleccionan aquellos rasgos que constituyen su propia configuración, dejando otros en segundo plano o descartándolos; esta asociación entre cultura y configuraciones psicológicas cristaliza finalmente en las respectivas experiencias históricas de las sociedades.





Así, y dentro de la línea boasiana, Benedict sostuvo que la cultura orienta los comportamientos de los individuos y que los patrones de cultura son relevantes para reconocer tanto la variabilidad de las formas culturales como las




características de sus personalidades. En su obra principal, *Patterns of Culture* (1943; traducida al español como *El hombre y la cultura*) presentó estas conceptualizaciones ofreciendo dos configuraciones antitéticas o personalidades culturales: las apolíneas y las dionisíacas.

Aprovechando sus propias experiencias de trabajo etnográfico entre los pueblos nativos de los estados norteamericanos de Arizona y Nuevo México –zuñi, hopi, llamados "pueblo"– y los aportes de Boas sobre los kwakiutl (noroeste de Estados Unidos, en la costa del Pacífico), propuso que los zuñi integraban una cultura de tipo apolínea (altruista, introvertida, pacífica, ceremoniosa, mesurada), mientras que los segundos configuraban una cultura dionisíaca (extrovertida, individualista, ostentosa, violenta). Veamos algunos ejemplos de estas personalidades culturales:


Los conceptos están tomados del filósofo Friedrich Nietzsche y se inspiran en las representaciones de las deidades griegas, Apolo y Dionisios, tal como la autora lo reconoce en la misma obra (1971:73).


El hombre ideal de los Pueblos pertenece a otro orden. La autoridad personal es quizá el rasgo más vigorosamente desdeñado entre los Zuñi. "Un hombre ansioso de poder o conocimiento, que desea ser, como despectivamente, jefe de su pueblo, solo recibe censura y será gustosamente perseguido por hechicería", y a menudo lo ha sido. La autoridad individual en las maneras es una responsabilidad entre los Zuñi y la hechicería es el cargo fácil contra el hombre que la tiene. Es suspendido por los pulgares hasta que "confiesa". Es todo lo que los Zuñi pueden hacer con un hombre de fuerte personalidad. El hombre ideal entre los Zuñi es una persona de dignidad y afabilidad que nunca ha tratado de mandar y que nunca ha provocado comentarios de parte de sus vecinos. En caso de conflicto, aunque todo el derecho esté de su parte, lo tendrá en su contra (Benedict, 1971: 91).


La conducta que se requería del jefe era arrogante y tiránica en sumo grado. Necesariamente existían frenos culturales que actuaban sobre una interpretación demasiado despótica del papel de un jefe (...) La conducta de la costa noroeste estaba dominada en todos los aspectos por la necesidad de demostrar la grandeza del individuo y la inferioridad de sus rivales. Ello era llevado a cabo por medio de desmedida autoglorificación y de mofas e insultos arrojados sobre los oponentes. Había otra faz en el cuadro. Los Kwakiutl dan gran importancia igualmente al temor al ridículo y a la interpretación de la experiencia en función de los insultos. Reconocían solamente una gama de emociones: la que gira entre la victoria y la afrenta (1971: 169 y 185).



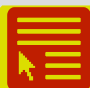
Dances of the Kwakiutl, from 1951



<http://www.youtube.com/watch?v=p5NSKRc07Fo>

Si bien esta obra tuvo una repercusión importante en los medios académicos –también logró amplia difusión entre el público general–, recibió críticas por la escasa elaboración teórica y por la metodología de trabajo empleada. Se le atribuyó haber excluido datos o información que no se adecuaran a la propuesta de su modelo y se consignó como limitación la dificultad de integrar a otras culturas dentro de los patrones propuestos, en sí mismos observados por reduccionismo psicológico. Sin embargo, la autora no pretendió postular "tipos culturales" o modelos de aplicación general a todas las culturas sino problematizar, sobre la base de la información empírica disponible, los mecanismos que hacían posible la integración sociocultural. En su propuesta también tuvo en cuenta la relación entre la cultura y los individuos, la constitución de personalidades modeladas por la cultura y los desvíos de las pautas consideradas "normales" según cada cultura. Igualmente, y dentro de esta perspectiva relativista, hizo explícitas varias comparaciones entre las culturas estudiadas y la cultura occidental, mostrando la importancia de tomar distancia de las propias prácticas para poder comprender a las primeras de manera más adecuada.

LECTURA RECOMENDADA



Benedict, R. (1971) [1943], *El hombre y la cultura,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Capítulos IV y VI.

Otra de sus obras de gran trascendencia fue *El crisantemo y la espada: patrones de cultura japonesa*, publicada en 1946. Se trata de un trabajo controversial por haber sido producido durante la Guerra del Pacífico. Benedict estuvo políticamente comprometida –al igual que muchos otros intelectuales– con las razones que su país levantaba en este contexto de conflicto con Japón. De hecho, la investigación de Benedict fue solicitada y financiada por el Ejército de los Estados Unidos. El material empírico provino de encuestas y entrevistas realizadas a los inmigrantes japoneses en Estados Unidos –trasladados a vivir a centros especiales durante el conflicto– y con ellos retrató la configuración



de la cultura japonesa, articulada por sentimientos de vergüenza y culpa que se enraizaban con un profundo respeto de estrictas jerarquías sociales, legitimadas por la religión y la tradición (Geertz, 1989). De nuevo en este caso, las críticas apuntaron a la metodología de trabajo y a la elaboración esquemática y estereotipada de la cultura nipona.



Por su parte, Margaret Mead (1901-1978), estudió en la Universidad de Columbia donde se formó como antropóloga bajo la guía de Franz Boas. Sus tempranos intereses orientados a la psicología la vincularon a Ruth Benedict, con quien sostuvo una estrecha amistad. A diferencia de la mayor parte de sus colegas norteamericanos que situaban sus investigaciones en su país, Mead eligió trasladarse lejos, a las islas del Pacífico que estaban incorporadas a Estados Unidos a través de anexiones.





Margaret Mead en Samoa
Fuente: <http://hilobrow.com/2011/12/16/margaret-mead>

Entre 1925 y 1933 realizó varias estancias de trabajo de campo en Samoa y en Nueva Guinea. Estas investigaciones fueron la base para la publicación de sus tres primeras obras importantes: *Adolescencia y cultura en Samoa*, *Educación y cultura en Nueva Guinea* y *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. En el prefacio de la primera edición de estas obras –que fueron publicadas en un mismo volumen–, la autora expresa con claridad su relación con la escuela boasiana (de hecho Boas escribió el prólogo) y la influencia de Benedict:



En los tres libros he considerado las estructuras (*patterns*) de estas sociedades primitivas –tan diferentes de nuestra cultura y entre sí– desde la ventajosa posición de un grupo de edad determinada, cuyos miembros estudié en detalle, con el propósito de ver toda la cultura a través de su mentalidad (Mead, 1981: 7).

Patrones o configuraciones culturales, integración sociocultural y desarrollo de un carácter determinado en función de cada cultura son algunos de los conceptos y puntos de partida que la autora comparte con sus colegas de la corriente "cultura y personalidad". En efecto, sus primeros trabajos dan




cuenta del "problema de cómo se moldea el carácter por obra de los diversos marcos culturales dentro de los cuales nacen los seres humanos, maleables y desprovistos de cultura". Sin embargo, dos cuestiones aparecen como novedades: por un lado, la ausencia de referencias a cuestiones vinculadas con las áreas culturales y la difusión cultural; por otro, su decisión de enfocar su investigación en un grupo de edad, las jóvenes adolescentes samoanas. Esto no fue para nada casual; al contrario, Mead afirmaba que su condición de mujer le permitiría tomar confianza con otras mujeres, franqueándose paso en dimensiones socioculturales no accesibles a los hombres.


Mead se concentra entonces en las adolescentes –en *Adolescencia y cultura en Samoa*– y hace de ellas las protagonistas de sus elaboraciones; son referidas a lo largo de su texto con nombres ficticios que resguardan su anonimato, pero no las invisibilizan. Ellas están en escena, conversando con la autora o dejándose observar por ella mientras realizan sus tareas cotidianas.



> Me dediqué a las jóvenes de la comunidad. Pasé la mayor parte de mi tiempo con ellas. Estudié muy atentamente las casas en que vivían las adolescentes. Consagré más tiempo a los juegos de los niños que a las reuniones de los adultos. Hablando su idioma, comiendo sus alimentos sentada, descalza, con las piernas cruzadas sobre el suelo guijoso, hice todo lo posible por reducir al mínimo las diferencias existentes entre nosotras y aprender a conocer y comprender a todas las jóvenes de tres aldehuelas situadas sobre la costa de la pequeña isla de Tau, en el archipiélago Manu'a (1981:44-45).



La autora pasó nueve meses en Samoa observando, registrando y compartiendo el día a día con las jóvenes, sus madres y hermanas, si bien los estudios en profundidad fueron realizados con 50 adolescentes que vivían en aldeas vecinas. Reconoció forma y composición de sus familias, los lazos de parentesco y amistad, las vinculaciones sexuales (lo permitido y lo prohibido). Sus investigaciones tenían un objetivo claro: "responder al interrogante que me llevó a Samoa: las perturbaciones que afligen a nuestros adolescentes, ¿se deben a la naturaleza de la adolescencia misma o a los efectos de la civilización? Bajo diferentes condiciones, ¿la adolescencia presenta un cuadro distinto?". Este interrogante es en sí mismo novedoso porque sitúa la pregunta antropológica en relación directa con la cultura del investigador. Es decir, la autora investiga la alteridad cultural –en este caso, la samoana– para obtener desde ella una nueva visión sobre su cultura. El punto de vista del "otro" cultural revierte en el examen crítico de la propia cultura.







> Dado que nos habíamos planteado un problema especial, cuya solución intentamos, este relato acerca de otro modo de vida se refiere principalmente a la educación, al proceso según el cual el niño que llega sin cultura a la escena humana se convierte en un miembro adulto de alta significación en su sociedad. Colocaremos el acento sobre los aspectos en que la educación samoana, en su sentido más amplio, difiere de la nuestra. Y por este contraste quizá podamos llegar, con fresca y vívida autoconciencia y autocrítica, a juzgar de un modo nuevo y tal vez a forjar de manera distinta la educación que damos a nuestros hijos (1981:47).

Con un dejo de asombro, Mead "descubrió" la libertad sexual de la que gozaban las adolescentes antes de contraer matrimonio y en la educación que recibían niños y niñas en sus hogares, donde eran cuidados de manera indistinta por todos los adultos que eran sus parientes. Los lazos afectivos poco especializados, sostiene Mead, colaboraban en la formación de jóvenes más autónomos, poco apegados sentimentalmente a los padres, que crecían con poca exigencia en un medio social que buscaba evitar las diferenciaciones marcadas. Observó la vida y las actividades de jóvenes y adolescentes y constató la ausencia de problemas emocionales, como la histeria o la neurosis, tan frecuentes en el medio sociocultural de donde provenía la autora. En estos contextos, Mead no pudo evitar la comparación entre nuestra cultura y la samoana y expresar valoraciones positivas sobre una cultura que había resuelto con pocos costos emocionales y escasa conflictividad el paso de la niñez a la adultez. ¿Será la samoana una cultura para estudiar e imitar? ¿Qué enseñanza podemos obtener de la comparación?

LECTURA OBLIGATORIA



Mead, M. (1981) [1939], "Prefacios y Capítulo XII. Nuestros problemas educativos considerados a la luz de la experiencia samoana", en *Adolescencia y cultura en Samoa,* Buenos Aires, Paidós, pp. 7 a 33 y 241 a 253.

En su segundo libro, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* [1935], Mead aborda la comparación de tres culturas que ocupaban distintos sectores de Nueva Guinea: los arapesh, los mundugumor y los tchambuli. Los rasgos culturales a comparar son las formas de vida, el matrimonio, la educación y crianza de los niños, agregando al final de cada examen de las culturas citadas un apartado dedicado a las "desviaciones". Aquí sus preocupaciones se orientan a conocer las normas socioculturales, pero igualmente analizar los casos en los que a pesar de la fuerza modelizadora de estas, algunos individuos asumen características y comportamientos que no se adecuan al ideal general.





La relación entre la cultura y el individuo no es mecánica, tampoco existe una determinación de la primera sobre la segunda. Sin embargo, la fuerza de la cultura es mayor y es por eso que los habitantes de sus comunidades encuadran dentro de la forma predominante de la "personalidad cultural" de la sociedad.



La cultura, además, provee el marco para plantear que los conceptos de género (femenino y masculino) son construcciones culturales que varían según los entornos y que no están determinados por la biología. Los sexos tienen su "personalidad" y estos están en relación con los modelos que cada cultura les asigne. Esta propuesta no tuvo la trascendencia merecida, dado que las explicaciones basadas en la biología –y la tendencia a explicar cualquier fenómeno humano a partir de la misma– aún eran predominantes en este período. Muchos años después, las escuelas críticas y el movimiento feminista encontrará, en estos textos, razones y observaciones de interés para repensar la sexualidad, la identidad y el género y cómo abordarlos.



Mead también fue pionera en la renovación de técnicas de trabajo de campo. Tomó cientos de fotografías de sus estancias en las islas del Pacífico, grabó los testimonios de las informantes y filmó escenas de la vida cotidiana. Se trata de procedimientos novedosos que aprovecharon los avances técnicos y que permiten hasta hoy conocer de cerca a las sociedades que la autora estudió.



Margaret Mead and Samoa (1988), 6 partes. Desarrolla la controversia con el antropólogo neozelandés John Derek Freeman, formado en la London School of Economics, quien estuvo en Samoa veinte años después que Mead, trabajando como maestro. Entre 1966 y 1967 realizó trabajo de campo en Samoa –en zonas en las que Mead no había trabajado– y reconstruyó una imagen diferente de la cultura samoana al elegir como informantes a hombres que gozaban de lugares de jerarquía y poder en la sociedad, ya bastante transformada por la cristianización y el contacto con la cultura americana. Recién en 1983 publicó su libro *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, que generó duraderos debates dentro de la disciplina antropológica. Estudios posteriores, entre ellos varios libros, apoyan y valoran el trabajo de Mead, desestimando el enfoque biologicista que adoptó Freeman para analizar los comportamientos sociales.



<http://www.youtube.com/watch?v=Pw1NZjNkAYI>

Como otros antropólogos de su escuela, Mead participó de los movimientos sociales a favor de los derechos civiles, de las minorías y se posicionó contra el racismo. Continuó trabajando sobre problemas económicos y sociales contemporáneos y en particular, sobre temas de educación.



2.

a. A partir de la lectura obligatoria del texto de Margaret Mead, compare la cultura samoana y la cultura americana en relación con las características de las familias, la educación impartida a los niños y los valores generales que orientan la formación de los comportamientos y personalidades sociales respectivamente. Reflexione sobre cómo el conocimiento sobre una cultura diferente revierte en la evaluación crítica de la cultura de la autora.

b. Tomando en cuenta la controversia planteada por Freeman –si bien la comunidad antropológica internacional respaldó las pioneras investigaciones de Mead– reflexione acerca de las condiciones que debe reunir una "revisita", es decir, un nuevo trabajo de campo en sociedades que ya fueron estudiadas por otros antropólogos. ¿Por qué y para qué se realizan? ¿Qué aportan al conocimiento de la disciplina?

1.5. La escuela francesa

Al igual que en la antropología social británica, la obra de Emile Durkheim ejerció una fuerte influencia en la antropología francesa, si bien dio lugar a interpretaciones y trayectorias singulares. En este apartado nos referiremos primero a la actualización del programa durkheimiano planteada por Marcel Mauss, concentrándonos en su *Ensayo sobre los dones. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* [1925], un texto innovador y significativo por peso propio, pero también porque resulta indispensable para entender, posteriormente, la "antropología estructural". Su mentor, Claude Lévi Strauss, definió el programa de esta última como una teoría que comprendía y superaba las teorías antropológicas francesas y anglosajonas precedentes, adicionando asimismo los aportes de la lingüística estructural. A tal efecto, comentaremos textos claves de Lévi-Strauss como *La sociología francesa* [1947], *Introducción a la obra de Marcel Mauss* [1950], *Las estructuras elementales del parentesco* [1949] y artículos reunidos en el primer volumen de la *Antropología estructural* [1958]. Para finalizar, nos referiremos brevemente a la relación del programa de la antropología estructural con el materialismo histórico, tal como fue planteado por Maurice Godelier, quien contribuyó desde la década de 1960 a la elaboración de una perspectiva neomarxista en la antropología francesa.



1.5.1. Marcel Mauss


Marcel Mauss

Los ensayos sociológicos y monografías de Durkheim informaron y orientaron las investigaciones antropológicas de varios de sus discípulos, como Robert Hertz, Georges Davy, Henri Hubert, Marcel Mauss, entre otros.

Marcel Mauss (1872-1950) nació en la localidad de Epinal, Francia. Pertenecía a una familia judía y estudió filosofía en la Universidad de Burdeos con la orientación de su tío Emile Durkheim. Sus intereses intelectuales fueron sumamente diversos y desarrolló una enorme erudición a lo largo de su vida, abarcando estudios teóricos y empíricos que abrevaban o dialogaban con disciplinas como sociología, antropología, lingüística e historia. En el ámbito del Instituto de Etnología de la Universidad de París, desde 1925 y junto con Lucien Lévy-Bruhl y Paul Rivet, contribuyó a la institucionalización de la antropología como una ciencia autónoma en Francia y a la formación de la primera generación de antropólogos franceses que llevaron a cabo trabajo de campo etnográfico en diferentes regiones del mundo.

Aquí nos ocuparemos de un importante texto de la obra de Mauss publicado en la revista *Année Sociologique* como *Ensayo sobre los dones. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (1979) [1925]. En este trabajo llamaba la atención sobre la importancia de los dones, en tanto intercambios recíprocos de carácter obligatorio, en la historia del derecho y de las economías de las sociedades primitivas y las sociedades arcaicas indoeuro-



peas, señalando, además, su persistencia social –aunque depreciada– en la sociedad capitalista moderna. Como Bronislaw Malinowski, Mauss atribuyó la eficacia social de estas formas de intercambio a la producción y actualización de lazos sociales de solidaridad entre individuos y colectividades. Decía: "Los pueblos consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio, oponiendo la razón a los sentimientos y el deseo de paz a las bruscas reacciones de este tipo" (1979: 262). Y, al igual que su predecesor, destacaba que esos fenómenos primitivos y arcaicos ofrecían unas lecciones perdurables al Occidente moderno que acababa de salir de la guerra.

> Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones, dando, recibiendo y devolviendo. Para empezar, ha sido necesario saber deponer las armas, sólo entonces se ha podido cambiar bienes y personas, no sólo de clan a clan, sino de tribu a tribu, de nación a nación, y sobre todo de individuo a individuo; solamente después los hombres han podido crear, satisfacer sus mutuos intereses y defenderlos sin recurrir a las armas. De este modo el clan, la tribu, los pueblos, como ocurrirá mañana en el mundo que se dice civilizado por las clases, las naciones y los individuos, han de saber oponerse sin masacrarse, dando sin sacrificarse los unos a los otros. Este es uno de los secretos perpetuos de su solidaridad y de su sabiduría (Mauss, 1979: 262).

Veamos cómo alcanzó estas conclusiones sociológicas y morales generales. En primer lugar, comenzó su análisis tratando de identificar cuál era la regla de derecho y de interés según la cual el presente recibido debía devolverse obligatoriamente. Más precisamente, se propuso comprender qué fuerza había en la cosa intercambiada que obligaba al destinatario a recibirla y restituirla. Luego, consideró que estas formas de intercambio podían ser pensadas como "hechos sociales totales", pues en ellos "se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales– en estas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a los que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen" (1979: 157). Se trataba, pues, de "sistemas de prestaciones totales" que implicaban diversas dimensiones de la vida social.

En segundo lugar, Mauss –que era un voraz lector de lingüistas, filólogos, historiadores y etnógrafos de su época, e incorporó a sus lecturas trabajos de Franz Boas sobre el *potlatch* de los kwakiutl, de Malinowski sobre el *kula* trobriandés, y de Robert Hertz sobre los maoríes– consideraba que estos sistemas de intercambio eran de carácter obligatorio porque la sociedad sancionaba y regulaba la triple obligación de "dar", "recibir" y "devolver". A diferencia del carácter relativamente equilibrado o moderadamente competitivo que observaba en el *kula* melanesio, puso en foco la dinámica conflictiva exacerbada descrita por el *potlatch*, donde la obligación de dar, recibir y devolver se ejercía "con usura", dando lugar a un permanente desequilibrio en los intercambios que desencadenaba una aguda competencia entre los participantes. De esta forma, decía, el *potlatch* era un sistema de prestaciones totales de

tipo agonístico o competitivo donde uno de los grupos participantes buscaba someter al otro con el cual establecía intercambios ceremoniales, en tanto que el *kula* sería una variante no agonística.

Mauss no solo se interrogaba por quiénes eran los sujetos del intercambio, qué objetos intercambiaban y por qué, también se interesó por la forma en que lo hacían y por los sentidos que los nativos le atribuían. Consideraba, pues, que el sistema de prestaciones totales en Samoa y Nueva Zelanda constituía una expresión visible de la dimensión moral y religiosa comprendida en el intercambio obligatorio y en los compromisos personalizados establecidos entre los participantes. Decía que el derecho maorí atribuía a ciertos objetos de propiedad personal puestos en circulación –los *taonga*– un poder espiritual –el *hau*– que circulaba junto con aquel. Los receptores de ese bien y poder espiritual estaban obligados a recibirlos y, luego de un tiempo, a devolverlos en la forma de un objeto de poder equivalente o superior, so pena, en caso de no cumplir con esta premisa obligatoria, de negarse a suscribir y/o actualizar la alianza que configuraba ese intercambio. Mauss explicaba ese intercambio material y simbólico de acuerdo con el punto de vista ofrecido por el sabio maorí Tamati Ranaipiri (cuyo testimonio había sido recogido por el etnógrafo Edson Best).





Si Mauss prestó atención a este relato nativo fue porque le asignaba un valor analítico clave en el estudio del fenómeno. En otras palabras, la interpretación antropológica de este sistema de prestaciones totales alcanzaba su sentido y utilidad sociológica desde y en el diálogo con las categorías nativas (taonga, hau) con las cuales las poblaciones significaban y experimentaban sus relaciones con los otros en el mundo. Solo atendiendo a ese sentido nativo era posible aprehender la forma y contenido simbólico específicos del intercambio, dando cuenta de su eficacia social en esa sociedad sin tener que apelar a ninguna “función”, “fuerza” o “determinación social subyacente”.



Ahora bien, una vez que formuló esta explicación de los sistemas de prestaciones totales reuniendo una extensa información histórica y etnográfica y sometiéndola a un exhaustivo examen comparativo, se abstuvo de avanzar en la enunciación de una teoría general o proponer un modelo de análisis de alcance universal. Esto es, limitó los resultados de su investigación a la definición sistemática de los tres momentos implicados en las diversas formas en que se manifestaban estos sistemas: la obligación de dar, recibir y devolver. No obstante, desde la comprensión de interpretaciones y experiencias nativas históricamente localizadas, y adicionando su comparación sistemática con las formas del derecho y economía de las sociedades indoeuropeas, se abocó a extraer algunas conclusiones sociológicas y morales más generales.





Observó que, aunque en la actualidad vivimos en una sociedad que ha evolucionado hacia el “contrato individual puro” del mercado y que distingue esta forma contractual del “principio del cambio-don”, todavía entre nosotros persiste el don en el desarrollo de las relaciones entre individuos y colectividades, coexistiendo en paralelo con el predominio del utilitarismo mercantil. Decía: “Creemos incluso poder demostrar que nuestro derecho y economía se han derivado de instituciones similares a las precedentes” (1979: 223). Y también: “Tenemos otras morales además de la del mercader; todavía hay gentes y clases que se conservan en las costumbres de otros tiempos, costumbres a las que todos nos sometemos, al menos en algunas épocas o en algunas ocasiones del año” (1979: 246).



Desde su punto de vista, la existencia actual del don se reconoce –entre otros ámbitos– en la emergencia del sistema de seguridad social francés, que



caracteriza como una forma moderna de regulación social ligada al principio del don y con base en grupos socioprofesionales y el Estado. Mediante las instituciones de seguridad social se restablecía la moral social de los grupos, contrapesando la fuerza del individualismo y el utilitarismo, dos tendencias que –como lo anticipó Durkheim– constituían formas de la evolución social moderna que conllevaban efectos negativos, como el egoísmo y la anomia que, necesariamente, debían ser contrabalanceados por la intervención de colectivos sociales y la agencia del Estado. En Mauss, esta reafirmación de lo grupal no tenía por consecuencia diluir la entidad del individuo. No se trataba de apelar a un reestablecimiento absolutista de lo colectivo, tanto sea en su versión premoderna y conservadora defensora del Antiguo Régimen, o en la vertiente moderna y radicalizada enarbolada por el comunismo. Afirmar la eficacia presente del don era, pues, una forma tangible y potente de reivindicar un retorno a una forma de derecho, de economía y de moral fundamental –eterna– que había sido desplazada por la modernidad capitalista.



LEER CON ATENCIÓN



No deja de ser llamativa la preocupación política y sociológica de Mauss respecto del creciente peso de la lógica social mercantil y estatal (esta última, también negativamente acrecentada como consecuencia del triunfo de la revolución bolchevique) con las reflexiones contemporáneas –y parcialmente coincidentes– de Max Weber sobre la inevitable imposición de una racionalidad burocrática en todas las esferas de la vida social moderna. No obstante, Mauss visualizaba que en la modernidad el don proveía una forma social alternativa y, a la vez, profundamente enraizada en la historia de la humanidad, que restablecía una sociabilidad ligada a los fundamentos morales de la alianza social entre individuos y colectividades; mientras que Weber reconocía en la vocación política de los individuos el potencial liberador que contrarrestaría la fatal burocratización del mundo.





En relación con esta recuperación del principio del don en la sociedad moderna, Jacques Godbout y Alain Caillé (1997) han insistido en que la lógica del don, del mercado y burocrático estatal coexisten en la modernidad, rompiendo, así, con la afirmación de una fatal tendencia hacia cualquier finalismo histórico individualista, utilitarista y/o burocrático. Para ellos, el don no es una supervivencia, sino una forma de sociabilidad producida y actualizada en diversas esferas de la vida social pasada y presente; y afirman que los individuos y grupos pueden experimentarlo como diferente pero también complementario de la institución social del mercado y del Estado. Esto incluso en las sociedades del capitalismo avanzado, donde proliferan las ideologías mistificadoras de la modernidad que niegan entidad presente al don o lo consideran un residuo del pasado que solo puede persistir como contenido de relaciones sociales muy secundarias en la reproducción de la vida cotidiana contemporánea.



Caracterizado como un modo de circulación de bienes y servicios efectuado sin garantía de devolución y con vistas a producir un lazo social entre personas, el don puede ser considerado una forma de intercambio y relación




social propia de cualquier sociedad. A diferencia de Godbout y Caillé, Maurice Godelier considera que el don no constituye una forma de sociabilidad fundamental en la sociedad moderna, pues en esta domina la racionalidad utilitarista del mercado y la burocrática del Estado. Sostiene que "ya no es un medio indispensable para producir y reproducir las estructuras básicas de la sociedad" y ha devenido en una cuestión "subjetiva, personal e individual. Es la expresión y el instrumento de relaciones personales que se sitúan más allá del mercado y del Estado" (1998: 295).



Si nos atenemos en este punto estrictamente a la definición de Mauss, esa forma social involucraría a actores expresivos de colectividades (familias, clanes, tribus, naciones); pero considerando la producción de este específico lazo social en las sociedades modernas, que también definen al individuo como un sujeto económico, político, jurídico y moral privilegiado, es dado reconocer que en el don se objetivaban compromisos interindividuales.

Como demostraremos unas páginas más adelante, para Claude Lévi-Strauss, el don debía ser subsumido en una teoría general de los intercambios recíprocos, que comprendía –desde el momento en que en la humanidad se instituyó la prohibición del incesto– la circulación de mujeres, bienes y mensajes. De allí que, en su *Introducción a la obra…* criticó a Mauss por reproducir o comprar la teoría maorí del don y por consagrarla, sin mediaciones, en una teoría general de los intercambios; lo acusó –podríamos decirlo de este modo– de "comprar la teoría nativa" de los hechos. Para la crítica de la antropología estructuralista, la interpretación nativa no contaba, pues los intercambios se producían en virtud de las determinaciones inscriptas en la estructura inconsciente del espíritu humano, antes que por obra de las significaciones y experiencias históricas de los actores sociales. En este sentido, vale la pena recordar lo dicho en un original y agudo estudio crítico de la antropóloga brasileña Lygia Sigaud (1999) sobre las condiciones sociointelectuales de producción, circulación y apropiación de las ideas del *Ensayo…* en la antropología angloamericana y francesa. Ella destacó que la interpretación producida sobre el texto a fines de la década de 1940 por Lévi-Strauss, terminó por reorientar las iniciales preocupaciones maussianas focalizadas en el estudio de los sistemas de prestaciones totales y en su relación con el análisis histórico comparado de las formas del derecho, economía y moral, en una dirección bien diferente. Así pues, Mauss quedó adscripto a una teoría estructuralista de la reciprocidad.

LECTURA RECOMENDADA


Mauss, M. (1979), "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 165-253.


Claude Lévi-Strauss

1.5.2. Claude Lévi-Strauss y el programa sociológico durkheimiano

Avancemos ahora en nuestro análisis sobre Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Nacido en Bruselas, realizó estudios universitarios en derecho y filosofía en París. Sin embargo, su participación como profesor de la misión universitaria francesa en la Universidad de Sao Paulo entre 1935 y 1938, selló definitivamente su vocación antropológica. Durante esa estancia en Brasil efectuó trabajo de campo etnográfico entre poblaciones indígenas del interior paulista y la amazonia. Tras una breve estancia en Francia en 1939 y 1940, emigró a Estados Unidos donde residió hasta 1948. Allí profundizaría sus conocimientos sobre la tradición antropológica anglosajona y la lingüística estructural, dos influencias que, como veremos, también serán decisivas en el desarrollo de su programa antropológico.

Una vez concluida la Segunda Guerra Mundial, se le presentó la oportunidad para inscribir su proyecto intelectual al interior de la tradición sociológica francesa cuando Georges Gurvitch lo invitó a participar en una obra colectiva sobre la sociología en el siglo XX. En ese artículo –*La sociología francesa* [1947] (1965), que dedicó a Marcel Mauss– se encargó de reconstruir la trayectoria de la disciplina en Francia desde su génesis en el siglo XVIII hasta el presente y enlazarla con la producción de su programa antropológico. Sostenía que una particularidad de la sociología de Durkheim y Mauss fue que se desarrolló en estrecha relación con otras disciplinas que estudian al hombre como la geografía, la economía, la lingüística, la antropología y la psicología. Y de modo particular, en sus obras, la antropología y la sociología eran inseparables. En virtud de ese diálogo interdisciplinar entendía que "Durkheim estaba convencido de que el análisis etnográfico de los fenómenos sociales puede y debe llevar a una síntesis explicativa capaz de demostrar cómo derivaron las formas modernas de las formas más simples" (1965: 9). En este sentido, *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912] fue una obra paradigmática que tuvo una enorme influencia en la elaboración de *Las estructuras elementales del parentesco* [1949].



LEER CON ATENCIÓN

Lévi-Strauss guardaba, pues, para con *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim una posición de reconocimiento, pero también de crítica. Consideraba que aquel confundía, en el análisis de las sociedades "simples" australianas, las perspectivas de análisis histórico y lógico, la explicación por los orígenes y por las funciones. Lo "simple" en las formas sociales constituyen las "estructuras lógicas elementales", y no la génesis histórica de las formas sociales posteriores. "Ambos enfoques, tanto el histórico como el funcional, tienen igual importancia, pero deben utilizarse independientemente. Esta es, por lo menos, la primera conclusión que se nos presenta" (1965: 13).

Su crítica a este texto de Durkheim no concluía ahí. Pensaba también que si bien aquel había reconocido importancia al estudio del pensamiento simbólico de las sociedades, terminó por subsumir su explicación como una mera manifestación de la sociedad. Así, todas las ideas y categorías del pensamiento tendrían un origen social en la "conciencia colectiva".



Para Durkheim, las primeras categorías lógicas eran, pues, reducibles a categorías sociales. Así, por ejemplo, la conciencia colectiva establecería una clasificación social (en clanes exogámicos) y la proyecta sobre la naturaleza para crear clasificaciones naturales (de plantas, animales y minerales) que se identifican con ella; por esta vía explica el totemismo. Por el contrario, en *El pensamiento salvaje* (1962), Lévi-Strauss señalará que las primeras categorías son lógicas; y que las categorías que están en la base del pensamiento mágico y científico moderno suponen una serie de operaciones mentales elementales. Por otro lado, la explicación durkheimiana daba cuenta de cómo la sociedad se estructura a sí misma y determina el comportamiento de los individuos, pero no en qué medida este último contribuye a la constitución del todo social. Lévi-Strauss observaba que la sociología y psicología modernas recurren a la actividad del inconsciente de los individuos para explicar el simbolismo. Si Durkheim no consiguió avanzar en este sentido fue, en parte, porque desde su punto de vista la sociedad se erigió en el metaconcepto a partir del cual elevó todo su edificio teórico.







En *La sociología francesa*, Lévi-Strauss también reconocía diferencias y semejanzas personales e intelectuales entre Durkheim y Mauss, al tiempo que le interesa destacar las coincidencias que observaba entre sus ideas y las de Mauss en relación con la comprensión de los dones como formas de reciprocidad, por un lado, y de las relaciones entre los fenómenos sociales y los individuales, por el otro.

Veamos pues la primera cuestión. Para Lévi-Strauss, el *Ensayo sobre el don* [1925] *y Las variaciones estacionales de las sociedades esquimales* [1904-1905] de Durkheim y Mauss, presentan modelos teóricos que procuran reducir la complejidad concreta de los datos fácticos a "estructuras elementales". Como Durkheim, Mauss proponía una permanente interlocución entre sociología y antropología, pero, a diferencia del primero: "no porque considerara las agrupaciones primitivas como las primeras fases de la evolución social. Él las utiliza no porque son primitivas, sino porque muestran los fenómenos sociales en sus formas más sencillas" (1965: 22).





Consideraba, pues, que el gran hallazgo de Mauss al comparar las manifestaciones del don en distintas sociedades fue descubrir "la idea fundamental de reciprocidad, oculta detrás de las diversas formas" (1965: 20). Sostenía que el *Ensayo sobre el don* le había proporcionado los medios para superar limitaciones del sistema durkheimiano. Allí, Mauss aislaba un grupo de hechos sociológicos (varias formas de don en distintas sociedades) y justificaba la existencia de la institución observando su naturaleza "obligatoria". Por esa vía, acababa formulando un conjunto de leyes sociológicas que determinaban y explicaban el dar y recibir dones bajo una diversidad de formas y, asimismo,



lo llevaban a considerar la sociedad como un “sistema de intercambios recíprocos”. Era en este punto donde Mauss superaba a Durkheim, porque a la vez que daba una explicación funcional del hecho social, también incorporaba un desarrollo metodológico que no solo describía las instituciones sociales en términos funcionales, sino que explicaba el porqué de su existencia de esa forma social particular.



Entonces, donde la explicación de la sociedad por Durkheim quedaba referida a la sociedad misma, Mauss proporcionaría una perspectiva que sostenía que la sociedad se estructuraba a partir de un sistema de intercambios recíprocos. Esta idea estaría en la génesis de la tesis de Lévi-Strauss según la cual la sociedad es un sistema de intercambios de mujeres, bienes y mensajes.

Pero no nos apuremos a llegar a la formación programática positiva de la antropología estructural, sin antes considerar su crítica efectuada en *Introducción a la obra de Marcel Mauss* [1950].



Mauss parece, y con razón, estar dominado por una certeza de orden lógico, la de que el cambio es el denominador común de un gran número de actividades sociales, aparentemente heterogéneas entre ellas, aunque este cambio no llega a encontrarlo en los hechos. La observación empírica sólo le aporta, como él mismo dice, ‘tres obligaciones: dar, recibir, devolver’, pero no el cambio. La teoría reclama, pues, la existencia de una estructura, de la cual la experiencia sólo ofrece fragmentos” (Lévi-Strauss, 1979:32).

La respuesta ofrecida por Mauss es la apropiación de la “teoría indígena del hau” que, para Lévi-Strauss, no constituye una respuesta sociológica o antropológica a la pregunta sobre cuál es la estructura subyacente al sistema de intercambios recíprocos, sino la forma consciente bajo la cual los maoríes lo conciben. Sostiene que, con esa explicación, los maoríes “han comprendido una necesidad inconsciente, pero la razón es otra” (1979: 33). Y si bien considera que dicha teoría es esclarecedora, el análisis de los intercambios recíprocos tiene su fundamento, antes que en elaboraciones conscientes de los indígenas, en “las estructuras mentales inconscientes a las cuales se puede llegar por medio de las instituciones e incluso mejor por medio del lenguaje” (1979: 33).





Mauss reproduciría el “error” cometido veinte años antes en su *Esbozo de una teoría general de la magia*, al asentar toda la estructura lógica de la obra sobre la noción indígena de “mana”. De modo que “habrá que admitir que el hau y el mana son solo la reflexión subjetiva ante la existencia de una totalidad no descubierta” (1979:38).

Pasemos ahora a considerar la segunda cuestión. Siendo la reciprocidad una norma esencial en las sociedades del *Ensayo...* y dada la elevada integración funcional que atribuía a las mismas, el don asumía una significación social total, esto es, movilizaba comunicaciones o intercambios que debían respetar todos los individuos. De acuerdo con Lévi-Strauss, Mauss así resolvía el problema de la exclusión del individuo como objeto de análisis social planteado por Durkheim, pues en el sistema de intercambios recíprocos todos los donadores existen como actores independientes y nominales, cada uno de los cuales constituye un creador del sistema, aunque sus contribuciones al



mismo estén mediadas por la necesidad del intercambio y la norma social de reciprocidad. Para Mauss, lo social estaría entonces integrado a un sistema, pero encarnado por distintos individuos.

Es por ello que consideraba que Mauss tenía en claro que era preciso relacionar los fenómenos sociales o colectivos objeto de la sociología y los fenómenos individuales sobre los que se ocupaba la psicología; mientras que Durkheim afirmaba la naturaleza irreductible de los hechos sociales, su realidad original, y, por tanto, la imposibilidad de reducirlos a una mera combinación de fenómenos individuales.

La noción de "hecho social total" también habilitó a Lévi-Strauss a reconsiderar la conceptualización de la relación entre individuo y sociedad.



> La única garantía que tenemos de que el acto social total corresponde a la realidad y no es una simple acumulación arbitraria de detalles más o menos ciertos, es que este sea conocido dentro de una experiencia concreta; primeramente, en una sociedad localizada en el tiempo y en el espacio, 'Roma, Atenas', pero también en un individuo determinado, dentro de una sociedad determinada 'el melanesio de esta isla o de aquella' (1979:24).

Es a través de los individuos, entonces, que se manifiestan las relaciones del sistema en su totalidad. Pero si la sociedad es un universo perfectamente estructurado y la cultura un conjunto de sistemas simbólicos (basado en el lenguaje, reglas matrimoniales, relaciones económicas, arte, ciencia y religión), esta tentativa por recuperar para el análisis social al individuo (esa categoría que en Durkheim estaba subsumida a las nociones de morfología social y representaciones colectivas o sociales) terminaba finalmente convertida en una mera expresión de determinaciones simbólicas estructurales de la sociedad.

LECTURA RECOMENDADA



Lévi-Strauss, C. (1979) [1950], "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Mauss, M., *Sociología y antropología,* Tecnos, Madrid, pp. 13-42.

1.5.3. Claude Lévi-Strauss y la antropología anglosajona

Según nos relata en *Tristes trópicos* [1955], el encuentro con la antropología anglosajona data de los años 1933-1934 con la lectura de obras de Franz Boas, Robert Lowie y Alfred Kroeber. Su aproximación a la etnografía lo encuentra, en un principio, desprovisto de herramientas intelectuales, pero le permite una vía de escape de la "diletancia filosófica" en la que se había formado durante sus estudios universitarios en Francia (si bien en el artículo escrito por encargo de Gurvitch sostiene que habría tenido un primer contacto indirecto con la antropología anglosajona a través de la sociología durkheimiana). Veamos cómo se apropia de textos y autores claves de la antropología norteamericana y británica.

En el artículo *Historia y etnología* [1949] se vale de la antropología anglosajona para explorar las relaciones entre el método histórico y el etnográfico, en diálogo con sus interpretaciones acerca del difusionismo, el evolucionismo, el particularismo y el funcionalismo. En primer lugar, qué es "etnografía" y "etnología":

> [...] La etnografía consiste en la observación y el análisis de los grupos humanos considerados en su particularidad (grupos a menudo elegidos entre aquellos que más difieren del nuestro, por razones teóricas y prácticas que no derivan en modo alguno de la naturaleza de la investigación) y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vida de cada uno de ellos, mientras que la etnología utiliza de manera comparativa (y con fines que habrá que determinar luego) los documentos prestados por el etnógrafo. La etnografía cobra, con estas definiciones, el mismo sentido en todas partes, y la etnología corresponde aproximadamente a lo que en los países anglosajones (donde el término 'etnología' cae en desuso) se entiende por antropología social y cultural (Lévi-Strauss, 1984a: 2).

A su vez, la relación entre etnología-etnografía e historia es planteada en los siguientes términos:

> Pretender reconstruir un pasado cuya historia no se puede alcanzar, o querer hacer la historia de un presente sin pasado –drama de la etnología en un caso, de la etnografía en otro–, como quiera que sea, tal es el dilema al cual el desarrollo de una y otra en los últimos cincuenta años parece haberlas condenado con demasiada frecuencia (Lévi-Strauss 1984a: 3).

La noción de método histórico que nos deja entrever aquí, entendida como el estudio de los acontecimientos humanos en el tiempo y el espacio de sociedades con escritura, corresponde a la definición dada por la historiografía tradicional decimonónica. Por otro lado, este era el sentido también apropiado por el difusionismo y el evolucionismo para producir un contraste respecto del método etnográfico-etnológico (tal como hemos visto anteriormente en Frazer y Tylor), pues consideraban que el método del historiador se define por el estudio de la singularidad en el tiempo y el espacio. Sostiene que ambos enfoques antropológicos dan cuenta de los "procesos conscientes e inconscientes traducidos en experiencias individuales y colectivas", aun cuando sus interpretaciones serían erróneas, pues "al igual que los 'estadios' del evolucionismo, los 'ciclos' o los 'complejos' culturales del difusionismo son el fruto de una abstracción que carecerá de testimonios corroborativos. Su historia no pasa de ser una historia conjetural e ideológica" (1984a: 5).

En el particularismo, el método histórico y el etnológico parecerían reconciliarse. Boas consideraba que "el estudio detallado de las costumbres y de su lugar en la cultura global de la tribu que las practica, junto a una exploración acerca de la distribución geográfica de las mismas en las tribus vecinas, permite determinar, por un lado, las causas históricas que han conducido a su formación, y por otro, los procesos psíquicos que las han facilitado" (1984a: 6).

Por ello, valoró positivamente la obra de Boas, pues, por un lado, asignaba a las investigaciones etnológicas un objeto de estudio científico y un alcance universal "al modo de las ciencias naturales". Y, por otro lado, le interesaba determinar las relaciones entre el "mundo objetivo" y el "subjetivo" de los hombres según la forma que adoptaba en sociedades diferentes, es decir, reconociendo la diversidad de procesos históricos y otorgando importancia al conocimiento de la originalidad de los grupos sociales en tiempos y espacios definidos. Al igual que Boas, advertía sobre las dificultades materiales que se le presentan para reconstruir un período largo de la historia de una sociedad primitiva carente de escritura.

En relación con Malinowski, considera que describe las instituciones sociales en sus relaciones funcionales, al tiempo que estudia los procesos por los cuales cada individuo actúa sobre su cultura (y a la inversa), pero sin dar cuenta sobre cómo el desarrollo histórico ha derivado en las formas actuales. En su opinión, Malinowski pretendía establecer conclusiones universales a partir de la observación empírica de condiciones sociales presentes. En este sentido, el funcionalismo y el particularismo asumieron el difícil esfuerzo de intentar "saber cómo las cosas han llegado a ser lo que son", pero extrae como consecuencia la renuncia a "comprender la historia" y transforma "el estudio de las culturas en un análisis sincrónico de las relaciones entre sus elementos constitutivos en el presente" (1984a: 9).

A partir de esta reseña crítica de esas perspectivas de la antropología anglosajona sobre la relación entre historia y etnología-etnografía, extrae algunas conclusiones: a) La imposibilidad de analizar las funciones actuales de la sociedad sin conocimiento de su desarrollo histórico. b) La necesidad de distinguir en una sociedad presente las "funciones primarias" (necesidades actuales del organismo social) y "secundarias" (resistencias del grupo a renunciar a un hábito adquirido históricamente). c) La etnografía describe y analiza las diferencias culturales que existen entre sociedades; la etnología las compara sistemáticamente para explicar qué tienen de distinto y qué en común.

Y en cuanto a la relación entre los métodos histórico y etnológico, afirma que: a) Las dos disciplinas estudian "otras sociedades", sin significar una diferencia fundamental si la distancia impuesta por cada una es de orden temporal, espacial o culturalmente establecida; la cuestión decisiva es la relación de "alteridad" que establecen con sus objetos de estudio. b) Ambas hacen una reconstrucción "parcial" de la sociedad estudiada; es decir, tanto el historiador como el etnógrafo se hallan frente a sistemas de representaciones que singularizan a cada miembro del grupo y que se distinguen de las representaciones del investigador. c) Existe una "diferencia ingenua" a nivel de los métodos: el historiador trabaja a partir de documentos, mientras que el etnógrafo recurre a una especie de documentos particulares que son las observaciones de campo realizadas por algún individuo. d) La distinción decisiva, más bien, se localiza en el hecho de que el historiador analiza "expresiones conscientes de la vida social", mientras que el etnógrafo hace otro tanto con las "expresiones inconscientes". En suma, Lévi-Strauss sostiene que:



> [...] La diferencia fundamental entre ambas [historia y etnología] no es de objeto, ni de propósito, ni de método. Teniendo el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor inteligencia del hombre, y un método que sólo varía en cuanto a la dosificación de los procedimientos de

investigación, se distinguen sobre todo por la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación a las condiciones inconscientes (1984a: 19).

No ha de constituir para nosotros novedad esta última afirmación si recordamos sus observaciones en la *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. Solo que, en esta oportunidad, la paternidad del descubrimiento ha mudado, localizándose en Boas.

Corresponde a Boas el mérito de haber definido, con una lucidez admirable, la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales, en páginas donde los asimila desde este punto de vista al lenguaje, anticipando así el desarrollo ulterior del pensamiento lingüístico y un futuro etnológico cuyas promesas comenzamos apenas a entrever. Después de haber señalado que la estructura de la lengua permanece desconocida por quien la habla hasta el advenimiento de una gramática científica, y que, inclusive entonces, ella sigue modelando el discurso fuera de la conciencia del sujeto, a cuyo pensamiento impone cuadros conceptuales que son tomados como categorías objetivas, Boas agregaba: "La diferencia esencial entre los fenómenos lingüísticos y los demás fenómenos culturales es que los primeros no emergen nunca de una conciencia clara, mientras que los segundos, si bien tienen igual origen inconsciente, se elevan a menudo hasta el nivel del pensamiento consciente, dando lugar así a razonamientos secundarios y reinterpretaciones" (1984a: 20).

La incorporación de los fenómenos inconscientes de la vida social como objeto de estudio de la etnología sugiere en Lévi-Strauss las siguientes ideas: a) Al igual que en la lingüística, las "generalizaciones" no se fundan en las "comparaciones", sino a la inversa. b) La actividad inconsciente del espíritu impone determinadas formas a los contenidos de la vida social que son reconocibles en términos de "estructuras". c) De lo anterior, se sigue que el objetivo del conocimiento social es aprehender la estructura inconsciente que hay detrás de cada institución social. d) Pero únicamente el método histórico permite registrar a partir de la sucesión de acontecimientos en el tiempo, esto es, en un nivel diacrónico, cuáles son las estructuras subyacentes e invariables registrables tras las formulaciones múltiples y los sucesivos cambios que operan en el nivel sincrónico. Por tal motivo, sostiene que es preciso hacer converger los métodos de la historia y la etnología en el análisis de las sociedades.

La etnología no puede, pues, permanecer indiferente a los procesos históricos ni a las más altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Pero si les dedica la misma atención apasionada del historiador, es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión. Su objetivo consiste en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número no es limitado: el repertorio de estas posibilidades y las relaciones de compatibilidad o

> de incompatibilidad que cada una de ellas mantiene con todas las demás proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En este sentido, la célebre fórmula de Marx: "los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen" justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo, la etnología. Al mismo tiempo, muestra que ambos caminos son indisociables (1984a: 23-24).

Según lo expuesto, la confluencia del método histórico y etnológico resulta de una división del trabajo, en la cual, el primero provee los medios para identificar los acontecimientos que resultan de la actividad consciente de los hombres, al tiempo que el segundo, una vez despejado lo anterior, procedería al reconocimiento de las estructuras inconscientes que constituyen los marcos en los cuales es posible que los "hombres hagan su propia historia" (es decir, en ese sentido, las estructuras "proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles pero nunca arbitrarios"). En esta afirmación resulta claro que Lévi-Strauss se refiere al método de la historia en los términos en que era practicado por la historia "acontecimental" positivista decimonónica. De allí que reconozca en la contemporánea historiografía de la *Escuela de Annales* (especialmente en Lucien Febvre y Fernand Braudel) el desarrollo de una historia estructural, que contribuye a que el historiador y el etnólogo sigan el mismo rumbo.

Hemos arribado, pues, a la formulación explícita del programa estructuralista para la antropología. Como vimos anteriormente, su interpretación de la obra de Mauss también se orientó en ese sentido. Sin embargo, aún resta por considerar la influencia de la lingüística para poder formarnos una comprensión completa de la renovación intelectual que implicó su programa.

LECTURA RECOMENDADA



Lévi-Strauss, C. (1984a) [1958], "Historia y Etnología", en *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 1-26.

1.5.4. Claude Lévi-Strauss y la lingüística estructural

Ya hemos observado que para Lévi-Strauss el *Ensayo sobre el don* es una obra revolucionaria, pues se aparta de análisis puramente descriptivos o fenomenológicos, para establecer, a partir de un extendido relevamiento empírico, un modelo teórico en el que los sistemas de intercambio recíproco ocupan una posición central. Es por ello que reconoce relaciones entre el enfoque de Mauss y el de la lingüística estructural, comenzando por la perspectiva desarrollada por Ferdinand de Saussure. Su obra se produjo en el contexto de debate con las corrientes lingüísticas dominantes a fines del siglo XIX y principios del XX, las cuales se concentraban en estudios históricos de las lenguas en procura de una "lengua madre" y promoviendo la realización de análisis gramáticos de sesgo empirista.

Lévi-Strauss reivindicó a Saussure en el panteón de los "padres del estructuralismo". No obstante, como veremos a continuación, el programa de la antro-

pología estructural está, más bien, influenciado por la producción del Círculo Lingüístico de Praga, principalmente por Roman Jakobson y Nicolai Trubetzkoy.

De la lectura de la obra de Saussure rescató fundamentalmente los conceptos de "signo", "significante" y "significado" para el análisis estructural de las sociedades. Avancemos entonces con una revisión de esos conceptos básicos desarrollados por Saussure en su *Curso de Lingüística General* [1915]. Por un lado, distinguiremos, en el nivel del lenguaje, entre "símbolo" y "signo". El primero resulta de una construcción consciente (no arbitraria), que implica una elección cultural de parte de los individuos, que supone el establecimiento de una relación considerada "racional", entre él mismo y la cosa significada. Por otro lado, el signo lingüístico es una expresión del lenguaje que une un "concepto" a una "imagen acústica". La imagen acústica está condicionada por el modo en que se emplea el aparato fonador (es decir, por cómo empleamos y articulamos el uso de la boca, lengua, diafragma, la intensidad de la masa acústica, etc.); pero, tampoco es algo puramente físico, porque lo que cuenta no es tanto el sonido como expresión material, sino la huella psíquica de ese sonido asociada a un concepto. El signo siempre se define por relación u oposición a otro, nunca en sí mismo ("silla" a "mesa", por ejemplo). Entonces, el signo une un "significado" (concepto) a un "significante" (imagen acústica).

Despejados estos conceptos, Saussure procede a formular los siguientes principios:

Primer principio: el carácter "arbitrario del signo", es decir, la relación establecida entre significado y significante es arbitraria. En otras palabras, el significado del término "boeuf" no está ligado por ninguna relación interna con la sucesión de sonidos "b-ö-f" y bien podría estar representado por cualquier otro significante. Aclaremos que, decimos 'arbitrario' no porque dicha relación obedezca a la libre elección de los individuos, sino porque es inmotivado o arbitrario respecto al significado.

Segundo principio: el carácter "lineal del significado", esto es, que el significante solo se despliega en el tiempo, sus elementos se presentan en sucesión, forman una cadena (a diferencia de los significantes visuales –como es el caso de las señales marítimas– que se expresan sincrónicamente).

Para Saussure, el signo lingüístico escapa a la voluntad del individuo y los grupos sociales; no es el resultado de un "contrato". En este sentido es que se lo define como "inmutable", ya que es "heredado" y se resiste a toda nueva sustitución arbitraria. Su misma arbitrariedad lo resguarda de toda tentativa de modificación, pues ¿por qué modificar una relación arbitraria que es funcional? Esa resistencia está dada también por la inercia del peso histórico de la lengua. De modo que: "Por ser el signo arbitrario no conoce otra ley que la de la tradición, por fundarse en la tradición puede ser arbitrario" (Saussure, 1976: 93). Sin embargo, por otro lado, señalaba: "El tiempo, que asegura la continuidad de la lengua, tiene otro efecto, en apariencia contradictorio con el primero: el de alterar más o menos rápidamente los signos lingüísticos" (1976: 93). Inmutabilidad y mutabilidad son, pues, funciones que operan en forma solidaria en el signo lingüístico, aun cuando predomine la primera.

Resulta, entonces, más difícil para Saussure explicar la posibilidad del cambio en la lengua que la inmutabilidad, ya que toda alteración implica un desplazamiento de la relación entre significado y significante de conjunto, pues no

es posible que mude el uno sin afectar al otro, porque su valor es una propiedad relacional. Por último, observa que: "A la lengua, en cambio [a diferencia de otras instituciones sociales], nada la limita en la elección de sus medios, pues no se ve qué podría impedir que una idea cualquiera se asociara con una idea cualquiera de sonidos [...] el carácter arbitrario separa a la lengua de todas las demás instituciones" (1976: 95).

Saussure distingue en el nivel del lenguaje como fenómeno total entre los conceptos de "lengua" y "habla". Lengua (*langue*) refiere a un conjunto de hábitos lingüísticos que permiten a los individuos comprender y hacerse comprender. La lengua es un "código", una "convención". Habla (*parole*) es la forma por medio de la cual se despliega la lengua en la realidad social, es decir, a partir de una "masa hablante". Desde un punto de vista histórico precede a la lengua y, a largo plazo, tiende a modificarla. De modo que "si se considera a la masa hablante sin el tiempo, no se vería el efecto de las fuerzas sociales que actúan sobre la lengua" (1976: 97). También sostiene que no es posible estudiar la lengua en ambas dimensiones simultáneamente. Entonces es preciso diferenciar entre dos enfoques en su estudio:

a) La "lingüística estática" que se ocupa de la dimensión sincrónica, relaciones en el sistema o las "relaciones lógicas y psicológicas que vinculan términos coexistentes y que forman un sistema, tales como lo percibe la misma conciencia colectiva" (1976: 104).
b) La "lingüística evolutiva" centrada en el análisis de la dimensión diacrónica (relaciones en el tiempo), esto es, "de las relaciones que ligan términos sucesivos no percibidos por una misma conciencia colectiva, que se sustituyen unos a otros sin formar sistemas entre sí" (1976: 104).

Los dos enfoques poseen métodos específicos.



> Así es como el 'fenómeno' sincrónico no tiene nada en común con el diacrónico; uno es una relación entre elementos simultáneos, el otro la sustitución de un elemento por otro en el tiempo, un acontecimiento [...] Contando con este doble principio de clasificación, podemos agregar que todo lo que es diacrónico en la lengua no lo es sino por el habla. Es en el habla donde se encuentra el germen de todos los cambios: cada uno de ellos se inicia primero en cierto número de individuos antes de incorporarse al uso [...] Pero no todas las innovaciones del habla tienen el mismo éxito, y mientras sigan siendo individuales, no es preciso tenerlas en cuenta, pues lo que estudiamos es la lengua; solo entran en nuestro campo de observación en el momento en que la colectividad los acoge (De Saussure, 1976: 101-102).

Pasemos ahora a esbozar aspectos del programa del Círculo Lingüístico de Praga que resultan significativos para comprender la obra de Lévi-Strauss. Entre los miembros del Círculo se cuentan Mathesius, Rypka, Trnka, Havránek, Vachek, Trubetzkoy, Jakobson y Bugatyriov, los tres últimos provenientes del Círculo de Moscú. Algunos de sus principales referentes presentaron sus tesis en 1928 en el Primer Congreso Internacional de Lingüística. Dichas tesis, opuestas a las de la lingüística histórica dominante por entonces, tenían antecedentes en la obra Masaryk, Saussure y Marty. Veamos cuáles eran sus principales presupuestos:

1) Distinguían entre "fonética", estudio de los sonidos del habla, y "fonología", que es el estudio de los significantes de la lengua, que el individuo hablante diferencia en virtud del juego de diferencias significativas del sistema, y de las correlaciones constituidas por series de "oposiciones binarias". Así, la fonología estudia el sistema lingüístico como un repertorio de imágenes acústicomotrices más simples y significativas de una lengua dada: los fonemas, y especificando las relaciones existentes entre esos fonemas, pues estos se definen en términos relacionales o de oposición y no en sí mismos.
2) Definían la lengua como un sistema funcional de carácter finalista, distinguiendo la función de comunicación del lenguaje de su función poética y otorgando importancia a esta última también por el valor "significante" que produce en las lenguas –a diferencia de Saussure que, en principio, tendía a asignar relaciones más fijas entre significante y significado. Consideraban que el progreso de las investigaciones lingüísticas resulta del desarrollo de un "método funcional y estructural".
3) No establecían barreras infranqueables entre el método sincrónico y el diacrónico, dado que reconocían que este último no excluye las nociones de sistema y de función (así, por ejemplo, entendían que los cambios lingüísticos apuntan frecuentemente a estabilizar el sistema). Por otro lado, el análisis sincrónico no podría excluir la noción de evolución. De modo que solo a partir de la articulación de ambos métodos sería posible reconocer las leyes estructurales de los sistemas lingüísticos.

¿Cómo interpretó o cómo se apropió de estos autores y sus enfoques Claude Lévi-Strauss? En su artículo *El análisis estructural en lingüística y en antropología* [1945] señala que la antropología debe seguir la brecha metodológica abierta por la lingüística estructural, que fue la primera disciplina social que consiguió definir las leyes generales y las relaciones necesarias entre los fenómenos. A su vez, estima que, en otro orden de la realidad social, los fenómenos del parentesco pueden ser abordados de la misma forma que los lingüísticos; inclusive, puede decirse que el sistema de parentesco constituiría un sistema de comunicación (como veremos luego al referirnos a *Las estructuras elementales del parentesco*). Por consiguiente, utilizando el método de la fonología, el antropólogo puede formular hipótesis inspiradas en los problemas metodológicos básicos definidos por la lingüística. Y aunque en este artículo reivindica la ruptura producida por la lingüística de Saussure, se esfuerza también por destacar la innovación metodológica introducida por el Círculo Lingüístico de Praga.



¿En qué consiste esta revolución, cuando tratamos de analizarla en sus consecuencias más generales? N. Trubetzkoy, el ilustre maestro de la fonología, nos proporcionará la respuesta a esta pregunta. En un artículo-programa, Trubetzkoy reduce en suma el método fonológico a cuatro pasos fundamentales: en primer lugar, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su estructura inconsciente; rehúsa tratar los términos como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las relaciones entre los términos; introduce la noción de sistema: "la fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros

de un sistema; ella muestra sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura"; en fin, busca descubrir leyes generales ya sea que las encuentre por inducción o bien deduciéndolas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto (Lévi-Strauss, 1984b: 31).

Así pues, reconoce que existe una simetría entre los problemas y métodos desarrollados por la lingüística estructural y la antropología estructural en el estudio de las estructuras de parentesco.

> En el estudio de los problemas de parentesco (y sin duda también en el estudio de otros problemas), el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos del parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación sólo a condición de integrarse en sistemas; los 'sistemas de parentesco', como los 'sistemas fonológicos', son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente; la recurrencia, en fin, en regiones del mundo alejadas unas de otras y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de matrimonio, actitudes semejantes prescritas entre ciertos tipos de parientes, etc., permite creer que, tanto en uno como en otro caso, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultas (1984b: 32).

De modo que, partiendo de estos postulados, se propone poner orden en la diversidad de taxonomías de parentesco identificadas por los antropólogos, buscando reconocer la estructura o la regla formal que opera tras una diversidad de formas culturales, es decir, "las estructuras elementales de parentesco". A través de la consideración de la "relación avuncular", desarrolla el enfoque del análisis estructural en la comprensión de esta forma específica de relación de parentesco. Sobre la base del reconocimiento de los cuatro "términos" (padre, madre, hijo, tío materno) que intervienen en las "relaciones" o "pares de oposiciones correlativas" constituidas en el avunculado (hermano/hermana, esposo/esposa, progenitor/ hijo) establece la "estructura" de este "sistema" de parentesco.



Avunculus es un término que proviene del latín y significa tío.

> [...] Esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir. Es, hablando con propiedad, el elemento de parentesco. En apoyo de esta afirmación puede aducirse un argumento de orden lógico: para que exista una estructura de parentesco es necesario que se hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en la sociedad humana, es decir, una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación [...] El carácter primitivo e irreductible del elemento de parentesco tal como lo hemos definido resulta, en efecto, de manera inmediata, de la existencia universal de la prohibición del incesto. Esto equivale a decir que, en la sociedad humana, un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o de hermana. No es necesario, pues, explicar cómo el tío materno hace su aparición en la estructura de parentesco: no aparece, sino que está inmediatamente dado, es la condición de esa

estructura. El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional, consiste en haber considerado los términos y no las relaciones entre los términos (1984b: 45).

En suma:

1) Esa estructura elemental existe simultáneamente en el orden sincrónico y diacrónico.
2) No existe la posibilidad de que pueda constituirse una estructura elemental simétrica invirtiendo los sexos (hermana, hermano, la mujer de este último, y la hija nacida de esa unión), pues en todas las sociedades son los hombres los que intercambian mujeres, y no a la inversa (aun cuando ciertas culturas representen la ficción de operar el intercambio en este sentido).
3) Siendo el avunculado un rasgo característico de la estructura elemental de parentesco, las relaciones son definidas entre los cuatro términos como un "átomo de parentesco", a partir del cual se construirían sistemas más complejos, ya que "todo sistema de parentesco es elaborado a partir de una estructura elemental, que se repite o se desarrolla por integración de nuevos elementos" (1984b:47).

Una vez que comprendimos cómo definió su posicionamiento, interpretaciones y usos de la tradición socioantropológica durkheimiana francesa, la antropología anglosajona y la lingüística estructural, podemos avanzar en la formulación de su programa tal como lo expuso en *Las estructuras elementales del parentesco*.

LECTURA RECOMENDADA



Lévi-Strauss, C. (1984b) [1958], "El análisis estructural en lingüística y en antropología", en *Antropología Estructural,* Eudeba, Buenos Aires, pp. 29-50.

1.5.5. Los intercambios recíprocos de bienes, mujeres y mensajes

La obra *Las estructuras elementales del parentesco* fue escrita durante su exilio en Estados Unidos y publicada en Francia en 1949; en su elaboración Lévi-Strauss invirtió algo más de una decena de años, pues siendo profesor en la Universidad de Sao Paulo ya estaba preocupado por analizar los sistemas de parentesco y formas de organización social. Desarrolló una "explicación sociológica", "social" o "por la sociedad" del parentesco, estableciendo una polémica abierta con la antropología anglosajona que basaba sus análisis en la determinación de relaciones de consanguinidad por línea paterna o materna. En este apartado, pues, procuraremos establecer el lugar del parentesco en su comprensión de la sociedad y, en otro, nos ocuparemos del estudio estructural del parentesco con mayor detalle.

Buscó explicar la sociedad desde la producción de relaciones de alianza sirviéndose de materiales etnográficos australianos, asiáticos y sudamericanos. Con ellos formuló una "teoría general de los sistemas del parentesco" que combina el desarrollo de hipótesis generales mediante el empleo de fenómenos simples y universales que testimonian la presencia de lo semejante por sobre lo diferente (sin preocuparse demasiado –agregamos nosotros– por especificar el contexto que confiere a cada uno su significación particular). Definió, por un lado, las *estructuras elementales* del parentesco como sistemas de nomenclatura que permiten determinar el círculo de parientes y allegados distinguiendo "cónyuges posibles" y "cónyuges prohibidos". Y, por otro lado, las *estructuras complejas* como sistemas que establecen el círculo de parientes y dejan librado a factores económicos, psicológicos u otros, la elección del "cónyuge posible". No obstante, esta distinción reconoce formas híbridas o sistemas intermedios que denomina *crow-omaha* –por estar asociados a dos tribus norteamericanas, matrilineal y patrilineal, respectivamente–, desde los cuales se operaría el pasaje entre unas y otras estructuras. El mecanismo por el cual se constituiría esta mediación sería la transformación de "allegados" en "parientes".

Si el fundamento del parentesco es la producción de relaciones de alianza, de ello se sigue que la prohibición del incesto encuentra en la alianza su explicación sociológica y no en una prohibición sexual natural.



Es la relación social la que cumple una función determinante más allá del lazo biológico, implicada por los términos 'padre', 'madre', 'hijo', 'hija', 'hermano', 'hermana'. Sobre todo a causa de ello deben considerarse como racionalizaciones las teorías que intentan justificar la prohibición del incesto por las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas [...] Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza (Lévi-Strauss, 1985: 66).

Sin embargo, la prohibición del incesto, en tanto "regla" socialmente fundada, es considerada por Lévi-Strauss un fenómeno social particular, dado que no es un fenómeno puramente natural ni enteramente cultural, siquiera de orden mixto. Entonces es más bien concebida como un fenómeno singular mediante el cual se produce el pasaje de la naturaleza a la cultura.



Esta regla que, por serlo, es social, es al mismo tiempo presocial en dos sentidos: en primer lugar por su universalidad, luego por el tipo de relaciones a las que impone su norma. La vida sexual es externa al grupo en un doble sentido. Expresa el grado máximo de la naturaleza animal del hombre y atestigua, en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos; en segundo lugar, y de nuevo en un doble sentido, sus fines son trascendentes: satisface sea deseos individuales que, como bien se sabe, se encuentran entre los menos respetuosos de las convenciones sociales, sea tendencias específicas que sobrepasan igualmente, aunque en otro sentido, los fines propios de la sociedad (1985: 45).

La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y una más

compleja se forma y se le superpone –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida animal (1985: 59).

De tal forma, la prohibición del incesto combina en sí misma los fundamentos arbitrarios de lo social y la universalidad o necesidad de lo natural. En otras palabras, si la cultura es todo lo aprendido que depende de la vida social y de las normas colectivas, es lo arbitrario o contingente. En tanto, la naturaleza es la dotación hereditaria del hombre independientemente de las determinaciones sociales y, por lo tanto, representa el dominio de lo necesario y lo absoluto; por su universalidad, la prohibición se aproxima a la naturaleza, al tiempo que las formas variables de su existencia en cada sociedad revelan su base arbitraria o cultural.

En su enfoque reconoce la influencia de *Totem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* [1912-1913] de Sigmund Freud, quien demostró que el tabú u horror al incesto se funda en la necesidad de Ego de abrirse a las relaciones sociales. Recurriendo a trabajos etnográficos, Freud sostuvo que existe una lógica en el pensamiento de los "salvajes" que es común a la de los neuróticos occidentales, e identificó que tras la imposición negativa de la prohibición del incesto se fundaba la constitución positiva de un sistema clasificatorio de las relaciones sociales y sus correspondientes reglas de funcionamiento. Así pues, el psicoanálisis descubría "un fenómeno universal no en la repulsión frente a las relaciones incestuosas sino, por el contrario, en su búsqueda (1985: 51).



Freud explica [la prohibición del incesto], con éxito, no desde el origen de la civilización sino desde su presente, y, al salir en busca del origen de una prohibición, no logra explicar, por cierto, porqué el incesto es conscientemente condenado, sino cómo se lo desea inconscientemente. Se dijo y se repitió lo que hace a *Totem y tabú* inaceptable como interpretación de la prohibición del incesto y de sus orígenes: gratuidad de la hipótesis de la horda de los machos y del asesinato primitivo, círculo vicioso que hace nacer el estado social de los procedimientos que lo suponen [...] El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o un conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica, un sueño a la vez perdurable y antiguo [...] Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden, o más bien de contraorden (1985: 569).

Por ello, a diferencia de Freud –que se concentró en explicar el deseo inconsciente del incesto– Lévi-Strauss buscaba reconocer los esquemas conscientes (sociales) que motivaban su prohibición. En su opinión, el "deseo del incesto" solo puede explicarse en su relación con los mecanismos naturales que operan en la constitución humana, y, sobre los cuales, la cultura –al establecer reglas de alianza que constituyen las relaciones de parentesco– viene a imponer un "orden". En este sentido, plantea que Freud ha estado más próximo en

dar una explicación adecuada de la prohibición del incesto cuando apela a un fundamento estructural de la constitución psíquica (y no a un acontecimiento histórico "originario") en *El malestar en la cultura* [1929]. Freud oscilaría entonces entre dos posiciones: "En un caso, se va de la experiencia a los mitos y de los mitos a la estructura; en el otro, se inventa un mito para explicar los hechos: para decirlo todo, se procede como el enfermo, en vez de interpretárselo" (1985: 570).

En suma, en tanto norma que pauta la distribución de mujeres entre los grupos sociales, la prohibición del incesto opera como el "hecho social originario", es componente básico del parentesco entendido como relaciones de alianza y, en consecuencia, el elemento estructurante de las sociedades primitivas. El corolario de la prohibición es la renuncia a la madre, la hermana o la hija, de tal forma que se creen las condiciones de acceso, mediante la constitución de un sistema de intercambios recíprocos, a las mujeres de los otros. El intercambio de mujeres es un aspecto particular de un sistema más comprehensivo de intercambios recíprocos –que también incluye bienes y mensajes– entre individuos y grupos sociales constitutivo de la sociedad, que las abarca junto a los bienes y los símbolos.

Más precisamente, es el arquetipo de todas las manifestaciones basadas en la reciprocidad, pues proporciona la regla fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo como tal. Las formas de intercambio y de distribución que se desarrollan en los grupos sociales son reveladoras de las características de su estructura familiar y social; dado que "en su aspecto puramente formal la prohibición del incesto no es más que la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de relaciones sexuales no se puede hacer cualquier cosa" (1985: 80). Y, por otro lado, los sistemas de denominaciones y actitudes estructuran relaciones sociales entre los individuos del grupo y de otros.



> Cada relación familiar decide cierto conjunto de derechos y de deberes, y la ausencia de relación familiar no define nada, sólo define la hostilidad [...] Derechos, privilegios, obligaciones, todo está determinado por el parentesco. Un individuo cualquiera debe ser, o bien un pariente real o ficticio, o bien un extranjero con el cual usted no tiene obligación recíproca alguna y al que tratará como un enemigo virtual (1985: 559).

La economía de estos intercambios opera a partir de la existencia de recursos escasos, en consecuencia, "la demanda de mujeres está siempre, real o virtualmente, en estado de desequilibrio y de tensión" (1985: 74-75). Con esta última afirmación alude a alguna forma de conflicto en las sociedades primitivas, aun cuando no adquiere un carácter irresoluble, pues los intercambios recíprocos entre diferentes grupos se estabilizarían en el devenir del tiempo (así, por ejemplo, un grupo cede mujeres en una generación y las recibe en otra).

En su artículo *La noción de estructura en etnología* [1952-1953] es más explícito al respecto, señalando que el sistema de relaciones de parentesco, en ausencia de determinaciones externas, tendería a funcionar sin conflicto indefinidamente. "Debemos, pues, introducir nuevos elementos en el modelo teórico, cuya intervención pueda explicar las transformaciones diacrónicas de la estructura y dé cuenta a la vez de las razones por las que la estructura social jamás se reduce a un sistema de parentesco" (1984c: 281). Dichos

conflictos se manifestarían en las contradicciones operadas entre, por un lado, los sistemas terminológicos y las reglas de alianza y, por otro, los sistemas de intercambios recíprocos y estructuras sociales jerarquizadas política o económicamente.

Las reglas de intercambio de mujeres entre los grupos establecidas a partir de la prohibición del incesto, al tiempo que sancionan como imposición negativa abstenerse de las propias mujeres, también estipulan otra positiva, esto es, fijar el acceso a las mujeres de otro grupo. Es en este sentido que exogamia y endogamia se articulan en los sistemas de parentesco. Cuando la prohibición del incesto se instituye en un grupo dado, entonces, Ego tiene que abstenerse de las mujeres de su grupo y cederlas a otros; con ello se somete a reglas exogámicas. Pero las estructuras elementales de parentesco, al indicar positivamente con quienes Ego sí se puede casar, estipulan un tipo de regla endogámica que reserva a las mujeres de determinado grupo para que sean desposadas por el suyo.



Las múltiples reglas que prohíben y prescriben ciertos tipos de cónyuges, y la prohibición del incesto que las resume a todas, se aclaran a partir del momento en que uno se plantea que es necesario para que la sociedad exista [...] Si la interpretación que propusimos es exacta, las reglas del parentesco y del matrimonio no se hacen necesarias por el estado de sociedad. Son el estado de sociedad mismo, al modificar las relaciones biológicas y los sentimientos naturales, al imponerles la necesidad de situarse en estructuras que los incluye al mismo tiempo que otras, y que les obliga a superar sus primeros caracteres (1985: 568).

Resulta evidente, entonces, una vez más, que su propósito no es solo elaborar una teoría sistemática de las relaciones de parentesco (a partir de la crítica de las teorías preexistentes), sino establecer cómo las sociedades primitivas se estructuran a partir de ellas. La prohibición del incesto (ese fenómeno concebido como una mediación entre naturaleza y cultura), al constituir el intercambio de mujeres entre los grupos sociales, abre el camino para la generalización de intercambios recíprocos en otros niveles: de bienes materiales y de símbolos. Sobre la base de la descripción de este proceso formula lo que podríamos denominar su teoría de la sociedad a través de un sistema de comunicación operado en distintos niveles o dimensiones sociales comprendiendo a individuos y grupos.



En toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres, comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías. Los tres dependen del mismo método: difieren solamente por el nivel estratégico en que cada uno se coloca, en el seno de un universo común [...] Cuando se pasa del matrimonio al lenguaje, se va de una comunicación de ritmo lento a otra de ritmo muy rápido. Esta diferencia es fácilmente explicable: en el matrimonio, objeto y sujeto de la comunicación son casi de la misma naturaleza (mujeres y hombres respectivamente), mientras que en el lenguaje, el que habla nunca se confunde con sus palabras. Nos hallamos, pues, en presencia de una doble

> oposición: persona y símbolo; valor y signo. Así se comprende la posición intermedia que toca a los intercambios económicos en relación con las otras dos formas: los bienes y servicios no son personas (como las mujeres), pero, a diferencia de los fonemas, son todavía valores. Y sin embargo, aunque no son íntegramente ni símbolos ni signos, necesitamos símbolos y signos para intercambiarlos, cuando el sistema económico alcanza cierto grado de complejidad [...] Si cabe esperar que la antropología social, la ciencia económica y la lingüística se asocien un día para fundar una disciplina en común que será la ciencia de la comunicación, reconozcamos desde ya que esta consistirá sobre todo en 'reglas'. Estas reglas son independientes de la naturaleza de sus participantes (individuos o grupos) cuyo juego comandan (1984c: 268-269-270).

Con esta última afirmación nos deja a las puertas de su análisis de los intercambios de mensajes –que circulan junto con bienes y mujeres– a cuyo estudio en profundidad se dedicó a partir de la publicación de *El totemismo en la actualidad* [1962], *El pensamiento salvaje* [1962] y en los volúmenes de las *Mitológicas* [1962, 1967, 1968, 1971].

Cerraremos este apartado efectuando una definición breve y sistemática de su concepto de estructura, siguiendo definiciones provistas en su artículo *La noción de estructura en etnología* [1952-1953]:

- Es un concepto teóricamente construido, es decir, que no refiere a una realidad empírica concreta (aun cuando una estructura siempre tenga un fundamento en la realidad social, y no sea una entidad metafísica).
- Puede asimilarse a la noción de *modelos teóricos*, los cuales pueden ser clasificados en *modelos mecánicos,* que explican los fenómenos en su propia dinámica interna (por ejemplo, el matrimonio en las sociedades primitivas se funda estrictamente en el parentesco) y *estadísticos* cuando debe recurrirse a factores externos que determinan los fenómenos (por ejemplo, las causas económicas, sociales, afectivas, que inciden en la producción del matrimonio en las sociedades modernas).
- Es *sistemático*, de modo que la modificación de uno de sus componentes desencadena cambios en todos los demás.
- Como modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.
- No necesariamente es pasible de ser transformada en un modelo matemático.
- Puede ser consciente (normas sociales pública y explícitamente conocidas por los individuos) o inconsciente (esto es, no percibidas en términos reflexivos).
- Opera a partir del reconocimiento de una diversidad de tiempos y espacios sociales, rompiendo, en consecuencia, con una concepción del tiempo y espacio como un todo continuo y homogéneo. En este sentido, la etnología comprende el estudio de las estructuras en un "tiempo mecánico", es decir, reversible y no acumulativo; contrariamente, el conocimiento del tiempo en la historia como disciplina es "estadística", porque no es reversible y comporta una orientación determinada.
- Articula una dimensión sincrónica (que da cuenta de su lógica de funcionamiento) y diacrónica (de sus transformaciones).

Haremos, para finalizar, una última observación. Si bien ha sido relativamente sencillo reconocer en este apartado relaciones entre el pensamiento de Lévi-Strauss con la obra de Durkheim, Mauss, diversos antropólogos norteamericanos y británicos, Saussure, Trubetzkoy, Jakobson y Freud, no se nos escapa que dichas contribuciones fueron evidentemente apropiadas y resignificadas en un pensamiento innovador cuyo programa intelectual trascendió ampliamente las fronteras de la antropología. Hombre de enorme erudición, habilísimo polemista y mejor hacedor de una notable y excepcional carrera académica e institucional en el mundo científico y universitario francés e internacional, no sorprende reconocerlo en su propio relato como el heredero natural de referentes de varios linajes intelectuales consagrados, colocándose como original y superador intérprete en el seno de tradiciones consagradas y, al mismo tiempo, opositor de perspectivas contemporáneas rivales. Entre estas últimas –como veremos a continuación– se contaban diferentes vertientes del marxismo.

LECTURA OBLIGATORIA



Lévi-Strauss, C. (1993) [1949], "Prefacios y Capítulo II. El problema del incesto" en *Las estructuras elementales del parentesco,* Vol. I, Planeta Agostini, Barcelona, pp. 11-31 y 45-59.

LECTURA RECOMENDADA



Lévi-Strauss, C. (1984c) [1958], "La noción de estructura en etnología", en *Antropología Estructural,* Eudeba, Buenos Aires, pp. 249-289.

1.5.6. Estructuralismo y neomarxismo en Francia

En su obra *Tristes trópicos* [1955], Lévi-Strauss reseñaba su genealogía intelectual destacando su atracción –desde la infancia– por la geología. Tal influencia, a su entender, se revelaría decisiva al descubrir a Freud y el psicoanálisis. Ambas disciplinas coincidían en esforzarse por identificar, tras la evidencia desordenada de fenómenos en apariencia incomprensibles, "ciertas propiedades fundamentales del universo físico y psíquico", en "interpretar cada gesto como el desarrollo, en la duración, de ciertas verdades intemporales" (1976: 45). Otro tanto ocurriría con su relación con Karl Marx, quien le "enseñó que la ciencia social ya no se construye en el plano de los acontecimientos", sino con el fin de "construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras como reacciona en el laboratorio, para aplicar seguidamente esas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente" (1976: 45-46). En suma, sostenía que la geología, el psicoanálisis y el marxismo buscaban responder a la misma cuestión fundamental, esto es, cuál es la relación entre "lo sensible y lo racional". La respuesta a esa pregunta se formularía en los tres casos recurriendo a "una especie de *superracionalismo* dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades" (1976: 46).

Por entonces, Lévi-Strauss criticaba la fenomenología –que encontraba con Jean Paul Sartre también su impronta en el marxismo– porque postulaba una relación de continuidad entre "lo vivido" y "lo real"; mientras que, por el contrario, consideraba que el pasaje entre los dos órdenes era discontinuo, y que, por tanto, para alcanzar el conocimiento de "lo real" era necesario primero "repudiar lo vivido" y "reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo" (1976: 46). Ahora bien, retomando el foco en Marx, en *La noción de estructura en etnología* [1952-1953] nos proporciona un extenso comentario sobre las "identidades" que reconoce entre sus puntos de vista y la obra de Marx y Engels. Dice incluso haber tomado de ellos –entre otros– su noción de estructura (1984c: 299) y coincide con ellos en postular las contradicciones que existen entre los diversos niveles de las estructuras.



"[...] Siempre se puede pasar, por transformación, de la estructura económica o de la estructura de las relaciones sociales de producción a la estructura del derecho, del arte o la religión. Pero nunca Marx ha pretendido que estas transformaciones fueran de un sólo tipo; por ejemplo, que la ideología sólo pueda reflejar relaciones sociales, a la manera de un espejo. Marx pensaba que estas transformaciones son dialécticas, y en ciertos casos dedicó grandes esfuerzos a la tarea de encontrar la transformación indispensable que, en un primer momento, parecía rebelde al análisis (...) El antropólogo pone al descubierto las desviaciones y artificios –conscientes o inconscientes– a los que recurre cada sociedad para intentar resolver las contradicciones que le son inherentes y, en último caso, para disimularlas (...) En la misma línea de pensamiento de Marx, que las infraestructuras y superestructuras comportan múltiples niveles, y que existen diversos tipos de transformaciones para pasar de un nivel a otro, se podrá concebir –en último análisis y haciendo abstracción de los contenidos– la posibilidad de caracterizar diversos tipos de sociedades por leyes de transformación (1984c: 301).

También advierte que en diversos textos de Marx y Engels caben referencias –siguiendo a Lewis Morgan– a la estructuración de sociedades primitivas a partir de relaciones de parentesco, invocando las relaciones sociales de producción como principio fundacional; y, además, consideraba que el fenómeno de la lucha de clases solo podía verificarse históricamente en sociedades clasistas.

Teniendo en cuenta estas definiciones sobre sus relaciones con el marxismo, comprenderemos mejor porqué el programa de la antropología estructural suscitó su interés en las décadas de 1950 y 1960 en jóvenes franceses formados o interesados en estrechar los vínculos entre ese innovador proyecto intelectual para las ciencias sociales y el materialismo histórico. En una entrevista efectuada en su oficina de la Fondation Maison de sciences de l'homme en París, en mayo de 2006, Maurice Godelier –uno de esos jóvenes entusiastas– comentó al antropólogo social argentino Gastón Gil, que siendo asistente de Lévi-Strauss comenzó a desarrollar sus estudios en antropología económica, dando lugar a una división del trabajo con su maestro en la cual él se ocupaba de los aspectos infraestructurales de las sociedades que Lévi-Strauss analizaba en sus dimensiones superestructurales. Había descubierto unos años antes el *Ensayo sobre el don* junto con la célebre *Introducción a la*

obra de Marcel Mauss: “Mis notas de 1957 son una prueba del entusiasmo que esta doble lectura me suscitó” (Godelier, 1998).

Marxismo y estructuralismo convergieron por décadas en la trayectoria intelectual de Godelier, aun cuando con el paso del tiempo fue poniendo en discusión diferentes supuestos de esas teorías y, consecuentemente, se fue distanciando de ellas hasta acabar desafiliándose de ambas.

No nos ocuparemos en este apartado de comprender la perspectiva y producción antropológica de este autor y su contribución a la formulación de un programa neomarxista para la antropología. No obstante, volveremos sobre sus textos en diversas oportunidades, sopesando su contribución a la antropología del parentesco, económica y política.

1.6. Modelos explicativos: alcances y límites

Como hemos señalado, la antropología se configura como ciencia en la segunda mitad del siglo XIX y, así como se atribuye un primer objeto de conocimiento –las llamadas sociedades primitivas–, se busca, en los modelos científicos predominantes en ese momento, un método que proporcione garantías en la producción de conocimientos de carácter objetivo, empíricamente demostrables y de validación general. Ese método fue el *método comparativo*, tomado de las ciencias naturales.

1.6.1. Método comparativo y método genealógico

Tanto el evolucionismo como el difusionismo –primeras corrientes teóricas de la disciplina– recurrieron a la comparación para elaborar sus primeras propuestas. Lewis Morgan, por ejemplo, comparó los términos de parentesco que los nativos del noreste de su país empleaban con los de uso corriente en nuestras sociedades; sobre la base de semejanzas y diferencias reconoció la existencia de los sistemas terminológicos, sentando las bases de los estudios sistemáticos sobre el campo del parentesco en las diversas sociedades y culturas. Henry Maine, por su parte, hizo de la familia el eje central de su atención y comparó las características de esta institución tanto en sociedades modernas como del pasado. Maine, que era un jurista reconocido, propuso que las llamadas sociedades primitivas (o antiguas) estaban organizadas sobre la base del parentesco y del carácter indiviso de la propiedad familiar, a diferencia de las sociedades modernas, regidas por los estados, por el territorio compartido y por la propiedad privada. Por su parte, los autores difusionistas comparaban instituciones y rasgos culturales (desde ceremonias hasta elementos de la cultura material) para tratar de establecer su origen o procedencia, antigüedad y los mecanismos que hicieron posible su difusión por regiones o áreas.

Estas escuelas tuvieron en común el recurso de la historia como marco en el cual se integraban sus propuestas. Las sociedades primitivas, al igual que las antiguas sociedades del pasado, eran expresiones de las etapas de desarrollo que cada una había alcanzado. Las comparaciones eran procedimientos que permitían situar a las sociedades y culturas en distintos estadios de la evolución, o en relación con las áreas centrales productoras de civilización. Los autores comparaban instituciones –la familia, la propiedad, las formas de gobierno, etc.– o bien producciones materiales –armas, instrumentos

de caza o agricultura, transportes, etc.– para evaluar los grados de evolución asumiendo a priori que las formas más simples precedían en el tiempo a las más complejas.

Uno de los mayores problemas que se plantearon en el empleo del método comparativo bajo estas teorías fue la falta de rigor con la que se construían los datos. Por lo general, las secuencias de transformaciones de objetos, creencias o instituciones –de lo simple a lo complejo– no eran fáciles de reconstruir en la medida en que no se poseían evidencias de todas las etapas intermedias. Los autores recurrieron con frecuencia a hipótesis de escaso fundamento y plantearon interpretaciones a veces indemostrables. Es por eso que la crítica de los inicios del siglo XX apuntó hacia la construcción de conjeturas y a los planteos pseudohistóricos, procedimientos poco científicos que no podían ser el sustento seguro de una disciplina en formación.

A fines del siglo XIX, la antropología se dio un método propio: el *método genealógico*. Fue elaborado por William Halse R. Rivers, médico británico que formó parte de una expedición interdisciplinaria financiada por la Universidad de Cambridge, destinada a conocer y registrar las sociedades primitivas de las islas del Pacífico de Nueva Guinea y el Estrecho de Torres. Asistido por algunos intérpretes en lengua inglesa, Rivers diseñó un procedimiento que permitía reconstruir diagramas con los principales vínculos de parentesco –y los términos empleados para designar a cada uno– de sus informantes. Recurriendo a un conjunto discreto de categorías (apenas los términos recíprocos de padre/madre, hijo/hija, hermano/hermana, esposo/esposa) pudo establecer las correspondencias que sus informantes empleaban y registrar, a partir de ellas, una importante cantidad de información adicional: sexo, edad, vínculos de parentesco cercanos y lejanos, pertenencias a unidades de parentesco mayores, discriminando vínculos de carácter biológico de los sociales (hijos adoptivos, paternidad no biológica, siempre que fueran distinguibles por los informantes).

A través de este método, cuyos procedimientos eran bastante simples, Rivers realizó análisis sobre terminología de parentesco, frecuencia de matrimonios entre próximos o extraños al grupo familiar (endogamia y exogamia), análisis estadísticos (número de hijos, edad promedio al momento del casamiento, etc.), migraciones, sistema de herencia de bienes, sucesión de cargos políticos, reconocer las reglas de residencia, etc. A partir de su primera experiencia de trabajo de campo y de una estancia de seis meses en la India, Rivers perfeccionó la elaboración del método que fue publicado en 1910 como *The Genealogical Method of Anthropological Inquiry.*

El método genealógico fue incorporado al acervo de instrumentos de los que se sirven los antropólogos para realizar sus investigaciones; recibió críticas en particular porque extiende el reconocimiento de los vínculos genealógicos a partir de la biología, condición que muchos autores atribuyen a la concepción occidental del parentesco (Porqueres i Gené, 2008). Con adaptaciones y reformulaciones, el método sigue siendo empleado de manera articulada con otros.

Del mismo modo, y pesar de las críticas formuladas por Franz Boas y Claude Lévi-Strauss al método comparativo –al menos al modo como era implementado por autores evolucionistas– la escuela británica lo retomó como parte del proyecto de afianzar la antropología como ciencia. El funcionalismo británico propuso retomar el método con miras a formular generalizaciones de carácter sociológico dado el avance de conocimientos sobre los pueblos

"primitivos". Sin embargo, al considerar a las sociedades como totalidades, por analogía con organismos o sistemas integrados, autores como Bronislaw Malinowki negaban la posibilidad de comparar rasgos culturales aislados, propuesta que seguía la escuela americana embarcada, en esta misma etapa, en la identificación de áreas culturales y geográficas en las que comprendían a los pueblos nativos de su país.

Por su parte, Alfred R. Radcliffe Brown sostuvo la importancia de recurrir al método comparativo como referencia principal para construir datos antropológicos con alcances generales en la sociología comparativa. Radcliffe Brown procedía a comparar una determinada institución social –por ejemplo, las costumbres de evitación y las relaciones burlescas– en distintas sociedades, para analizar qué función social cumplía. Al tratarse de instituciones de considerable extensión entre diferentes tipos de sociedades –incluyendo a la nuestra– la comparación permite descubrir cuál es su función estructural, derivándose de ello una generalización similar a la de ley sociológica.

Las aspiraciones de generalización de la antropología en esta etapa están muy vinculadas al uso del método comparativo. Algunos autores van a afirmar que se trata de una aspiración declarada más que de una meta alcanzada, ya que los abordajes etnográficos parecen enfatizar las singularidades de cada caso.

1.6.2. Trabajo de campo etnográfico

La antropología se abocó desde su génesis como disciplina científica al estudio de la alteridad social y cultural de Europa y los Estados Unidos, obteniendo como resultado (y quizá un resultado inicialmente no esperado) un mejor conocimiento acerca de la especificidad del Occidente moderno en la historia de la humanidad. En ese itinerario intelectual, la antropología forjó una perspectiva crítica y renovada del conocimiento social que está indisolublemente relacionado con la historia del trabajo de campo etnográfico.

Bronislaw Malinowski se cuenta entre los primeros antropólogos que practicaron y reflexionaron sistemáticamente sobre la realización del trabajo de campo etnográfico. En 1922 publicó, con un prefacio de James Frazer, *Los argonautas del Pacífico occidental*, una etnografía que le demandó tres expediciones a las islas Trobriand entre los años 1914 y 1918 (agosto de 1914 a marzo de 1915; mayo de 1915 a mayo de 1916; octubre de 1917 a octubre de 1918).

Los conocimientos reunidos durante esa experiencia de trabajo de campo en las islas Trobriand constituyeron también la base de otras monografías de Malinowski centradas en diferentes dimensiones de la vida social trobriandesa como los sistemas de derecho e intercambio, el parentesco, el matrimonio y las relaciones sexuales, la magia, los rituales, la organización económica y el régimen de propiedad: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* [1926], *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia* [1929], *Los jardines de coral y su magia. El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand* [1935] o *Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriand* [1916/1948].

En los oídos de cualquier antropólogo resuenan algunos célebres pasajes de *Los argonautas...*, monografía etnográfica considerada fundacional en el desarrollo de la antropología social moderna: "Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado" (Malinowski 1986:22). Ya en las primeras páginas explicitaba con énfasis el imprescindible recurso a la permanencia prolongada y la coresidencia con las poblaciones estudiadas como un instrumento metodológico fundamental para aprehender las perspectivas y experiencias de los actores sociales en su propia lógica y contextos de uso.



Lo fundamental es apartarse de la compañía de los blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual solo es realmente posible si se acampa en sus mismos poblados [...] Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos [...] Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena [...] En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos del trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombres y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de mi vida diaria tanto como de la suya [...] Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirí el 'sentido' de las buenas y malas maneras indígenas. Y fue gracias a esto, y al saber gozar de su compañía y a participar en algunos de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y esta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo (Malinowski, 1986: 24-26).

También destacaba la necesaria distinción analítica en el desarrollo del enfoque y la escritura del texto etnográfico entre, por un lado, la exposición de las perspectivas nativas o indígenas sobre la vida social (cuyo reconocimiento en el trabajo de campo siempre es una tarea conflictiva y consecuencia de diversas mediaciones); y, por otro lado, la comprensión sociológica producida por el antropólogo al poner aquellas perspectivas de los actores en interlocución con los problemas y temas de su agenda científica. Y si bien Malinowski promovía el uso del trabajo de campo etnográfico para el estudio de poblaciones radicalmente diferentes de las occidentales, entendía que ello no inhabilitaba su empleo en el análisis de las sociedades modernas, pues desde el punto de vista funcional, unas y otras no presentaban serias diferencias en la forma en que producen y reproducen la vida social cotidiana y en cómo los individuos de cada sociedad llegan a percibirla.



Exactamente como cualquier miembro modesto de una institución moderna –ya sea el Estado, la Iglesia o el Ejército– [el trobriandés] depende *de* la institución y *está* en la institución, pero carece de perspectiva sobre el funcionamiento íntegro resultante del conjunto, y todavía está menos capacitado para hacer un informe sobre su organización, de la misma forma que sería inútil preguntarle a un indígena en términos sociológicos abstractos. La diferencia es que, en nuestra sociedad, cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos, mientras que la sociedad indígena no tiene nada de eso. Una vez que la diferencia ha sido vista debe encontrarse un medio para superar esta dificultad. Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones. Esto parece evidente, pero no fue resuelto, o por lo

> menos practicado en etnografía, hasta que los hombres de ciencia comenzaron a hacer el trabajo de campo. Por lo demás, a la hora de llevarlo a la práctica, no resulta nada fácil ver las aplicaciones concretas del método ni desarrollarlas sistemáticamente y con coherencia (1986: 29).

Como hemos visto anteriormente, en *Los argonautas…* se ocupó de un fenómeno clave en la vida de esa sociedad: el *kula*. Después de una permanencia prolongada y de residir con los nativos, pudo comprender cuál era el sentido que el *kula* tenía en sus perspectivas y experiencias, entendiendo que hasta entonces los observadores occidentales lo habían interpretado erróneamente como una forma de “comercio internacional”. En su opinión, el *kula* era un fenómeno más complejo, esto es, no exclusivamente económico, sino un sistema de intercambio ritual intertribal que ponía en circulación objetos sin valor comercial denominados *vaygu´a*: los collares de concha roja o *soulava*, y los brazaletes de concha blanca o *mwali*.

De acuerdo con las convenciones sociales vigentes entre los trobiandeses, unos y otros debían circular en sentidos contrarios, junto con otros bienes que también intercambiaban los individuos y grupos asociados en el *kula*. La certeza con que Malinowski afirmaba que el *kula* no podía ser considerado como una forma de comercio se fundaba, precisamente, en una comprensión positiva de los sentidos que los nativos atribuían a los fenómenos sociales, distinguiendo taxativamente los intercambios implicados en el *kula* de aquellos ligados al *gimwali* o trueque; los primeros pertenecían al orden de lo sagrado, mientras que los segundos integraban una dimensión profana de la vida social. De esta forma, evitó la adopción unilateral de una explicación economicista y utilitarista del *kula*. Y facilitó su comprensión del fenómeno desde un enfoque holístico, esto es, integrando la puesta en escena del ritual, la diversidad de objetos puestos en circulación y las representaciones nativas sobre el mismo en una totalidad social que daba cuenta del conjunto de la sociedad trobriandesa.

LEER CON ATENCIÓN



Esa concepción holística de la comprensión de una cultura se expresa también en la definición del objeto de estudio de la antropología por parte de Malinowski. Sostenía, pues, que mediante la realización de trabajo de campo etnográfico, el antropólogo debía conocer tres dimensiones en el análisis de una sociedad:

1. El conjunto de *normas* que organizan su comportamiento público (el esqueleto, la anatomía de la sociedad) cuyo reconocimiento no resulta una tarea en absoluto evidente y transparente para el antropólogo en el trabajo de campo etnográfico, ya que sus informantes solo la reconocen fragmentariamente y desde su específica posición social.
2. Los *imponderables de la vida real* (“la carne y la sangre” de esa cultura), es decir, las situaciones concretas de interacción social donde se producen y actualizan –no siempre de acuerdo con un criterio taxativo– las normas sociales en los comportamientos cotidianos de los nativos.

3. La *mentalidad indígena*, esto es, las perspectivas y experiencias con que los actores sociales se definen a sí mismos y a los otros en su inscripción en el mundo. Y para comprender la mentalidad indígena era imprescindible tener un dominio preciso de la lengua de los nativos, evitando el recurso de los traductores nativos u occidentales que habitualmente oficiaban de mediadores entre los indígenas y el antropólogo.

El conocimiento en el trabajo de campo etnográfico se despliega no solo a través de la observación, pues se sirve de la totalidad de los sentidos del etnógrafo (vista, oído, tacto, olfato, gusto), informados por determinaciones sociales y culturales que moldearon sus percepciones como sujeto, con una determinada historia e inscripción sociocultural y por las orientaciones teórico metodológicas que fundamentan su análisis. También son un producto del diálogo y la interacción con las poblaciones sobre las que investiga. De allí que el recurso de la observación se combine con la participación en las relaciones e identidades sociales del grupo estudiado. Este posicionamiento del antropólogo no presupone empatía con los sujetos estudiados sino, más bien, como dice Rosana Guber (1993-1994), una forma de resocialización del investigador en su vida social.

Si comparamos esta cuestión metodológica con la situación que se presenta en otras ciencias sociales –por ejemplo con el oficio del historiador–, veremos que en esta última disciplina se exige del investigador un entrenamiento hermenéutico para interrogar los documentos, pues –al decir de Edward Carr [1961]– cuando se analizan los hechos históricos a través de aquellos, los primeros no se nos ofrecen como pescados expuestos en los estantes de una pescadería. Pero cuando el etnógrafo busca comprender las categorías nativas en procesos sociales, esto es, las categorías a partir de las cuales los actores aprehenden cotidianamente el mundo y, en consecuencia, intervienen sobre el mismo, se enfrenta al desafío de trabajar sobre una materia –los nativos– vital y diversa, que significa y resignifica el mundo constantemente.

Un par de décadas después, recordemos, Edward Evans-Pritchard (1902-1973) llevó a cabo en África una etnografía que publicó con el nombre de *Brujería, magia y oráculos entre los azande* [1937]. La monografía fue producto del trabajo de campo etnográfico realizado en tres expediciones comprendidas entre 1926 y 1930, totalizando veinte meses de residencia en Zandeland. Estaba preocupado –como Durkheim– por otorgar racionalidad a los fenómenos sociales que los occidentales reconocían como irracionalidades propias de “salvajes”. Sin embargo, a diferencia de aquel, se propuso analizar el comportamiento de los azande siguiendo la lógica de pensamiento indígena, sus propias categorías de comprensión del mundo y su aplicación en determinados contextos de uso. Y si bien esta etnografía enfocaba un aspecto parcial de la vida de los azande, su estudio era relevante para el conocimiento de la sociedad en su conjunto debido a la eficacia social que la brujería, la magia y los oráculos tenían en la conducta y los hábitos diarios de la tribu. Es por ello que esta dimensión social solo era inteligible en el marco de una investigación más abarcadora sobre “el conjunto de pensamientos y costumbres”.

Ya en las primeras páginas del libro, Evans-Pritchard refiere a la necesidad de servirse de las categorías nativas en el análisis sociológico, a fin de dar cuenta de los fenómenos estudiados en su particular existencia social. Señala incluso que: “Cuando ha sido posible, he realizado mi descripción a la manera de los azande, puesto que los textos no solo nos proporcionan información sobre sus costumbres, sino también nos muestran cómo se describen los propios azande” (1976: 26). Esta voluntad por aprehender la perspectiva nativa en sus propias categorías no era incompatible con el recurso de una necesaria “traducción”, entendida no solo como una tarea de reconocimiento de las categorías del inglés que se ajustaban mejor a los sentidos expresados por las categorías de los nativos, sino, simultáneamente, una traducción que constituía un ejercicio hermenéutico mediante el cual un analista extranjero se proponía comprender la racionalidad de una sociedad radicalmente diferente de la suya, pero echando mano a esquemas de percepción del mundo y a preocupaciones sociológicas y políticas de su propia sociedad y grupo social. Como señala Mariza Peirano (2004), Evans-Pritchard entendía el trabajo del etnógrafo como una traducción orientada a hacer inteligible la alteridad a los occidentales y, en consecuencia, comprendía el programa de la antropología social como un análisis necesariamente comparado.

Evans-Pritchard se preocupó entonces por construir una explicación de su objeto de estudio a partir de las propias exposiciones de los azande, colocando los fenómenos analizados en relación con otros propios del pensamiento y acción nativos. Se interrogaba, pues, por la racionalidad de la acción social en el despliegue de las actividades relacionadas con la brujería, magia y oráculos, absteniéndose –a diferencia de Durkheim– de fundamentarlas en cualquier interpretación sociocéntrica y/o evolutiva universal del desarrollo del pensamiento y de la cultura. Sin dudas, en el cumplimiento de este objetivo, estaba muy lejos de constituir una referencia para las antropologías interpretativas y las perspectivas etnográficas dialógicas que –como veremos más adelante– pusieron en boga diversos antropólogos posmodernos desde la década de 1980.

Pero en esta monografía explicitó con claridad ese compromiso fundacional de la antropología por aprehender las perspectivas nativas en sus categorías, lógica y contextos de uso, atribuyéndoles una racionalidad propia plausible de ser positivamente analizada por el investigador. Así pues, si Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* reconocía la universalidad de las categorías a priori del entendimiento humano, por el contrario, Evans-Pritchard puso en primer plano la afirmación de la existencia de una diversidad de esquemas de percepción a partir de los cuales cada sociedad comprende, interviene, se apropia y transforma el mundo.

Hemos visto que Evans-Pritchard y Malinowski consideraban que la tarea de aprehender las perspectivas de los actores sociales en sus propias categorías, lógica y contextos de uso se tornaba imposible si no se dominaba el lenguaje nativo. No obstante, Evans-Pritchard decidió traducir las categorías azande a los términos del inglés que consideraba correspondientes –brujería, oráculos y magia– y Malinowski conservó en su monografía la categoría nativa –*kula*– enfatizando, de este modo, el carácter específico e irreductible del contenido de esta categoría a los esquemas de significación occidentales. Justamente, la inequívoca y no traducida referencia al *kula* expresa bien esta preocupación antropológica por comprender los sentidos nativos. Las tentativas de traducción de anteriores analistas habían subsumido el *kula* al sentido occidental de

comercio internacional. Malinowski optó por sostener la denominación nativa y, de esta forma, advirtió que se trataba de un sistema de intercambios rituales (definición sociológica dentro de la cual comprendió la forma nativa *kula*).

Esta operación de traducción de una lengua a otra, entonces, pone en juego una reinterpretación del fenómeno social (en este punto, vale recordar a Franz Boas, quien alentó a sus informantes nativos –cuando eran letrados– a que ellos mismos pusieran por escrito los relatos de sus culturas). Sin dudas, esa interpretación opera de alguna forma como una distorsión inevitable, pues supone intercambios entre sujetos social y culturalmente diferentes. Pero el desafío para el conocimiento antropológico consiste, por ello, en atenuar esas discrepancias, precisamente, para que el saber social generado pueda aprehenderse en su especificidad. Y este desafío no solo es válido para los antropólogos que estudian grupos socialmente distantes, radicalmente distintos de ellos. Aquellos que se ocupan de los grupos próximos también enfrentan un dilema similar. Pues, en este caso, aunque la lengua sea la misma, existen esas modulaciones e inflexiones sutiles del lenguaje –como dice Malinowski– en sus contextos de uso que deben ser reconocidas como socialmente significativas para la comprensión de las poblaciones estudiadas.

Al momento de comprender la forma específica –el *kula*– de producir y actualizar el orden social a través de un sistema de reglas de intercambio, jerarquías, alianzas y conflictos entre individuos y grupos, Malinowski no pretendió exotizar plenamente la orientación de la acción social nativa, ya que –en su opinión– en esas lejanas islas el intercambio ritual daba lugar a una trama de relaciones sociales donde, también, se ponían en juego intereses personales, procesos de diferenciación social y de competencia por el poder. Nos dice que esos “salvajes” no deberían resultarnos tan ajenos, pues, en este sentido, sus esfuerzos se parecen bastante a los nuestros. Unos y otros generamos tensiones permanentes entre la afirmación del interés individual egoísta y el necesario despliegue de lazos sociales que establezcan compromisos interindividuales y colectivos.

Primitivos y modernos, entonces, cada uno a su manera, expresamos ciertos rasgos universales de la humanidad. Asimismo, y a pesar de su interés por reconstruir la cultura nativa desde una mirada que enfatiza la definición de sus rasgos uniformes, Malinowski sabía bien que los individuos contaban en sus diferencias, aun al interior de unas sociedades primitivas que, a priori, eran consideradas totalidades sociales indiferenciadas (por ejemplo, por Durkheim). Refiriéndose a la forma en que esta tensión social cobraba vida entre los trobriandeses, en otra oportunidad, se ocupó de destacar que los individuos podían desafiar la norma colectiva cuando aquella violentaba sus intereses personales inmediatos, tal como sucedía en una aldea trobriandesa en donde el sistema de residencia patrilocal y el “amor del padre” por su hijo, podía poner en entredicho “el poderoso sistema legal de derecho matriarcal” y generar un abierto conflicto entre el jefe, su hijo y los hijos de su hermana que, por norma, eran miembros de su grupo de parentesco y, en consecuencia, herederos de su autoridad y propiedades (Malinowski, 1986b).

Finalmente, vale la pena recordar los pasajes finales de *Los argonautas…* donde Malinowski se interrogaba por la significación social profunda del *kula*, planteándose cuál era la lección que el Occidente civilizado podía extraer del reconocimiento de este fenómeno social “salvaje”, en apariencia tan extraño a la vida social moderna. La respuesta a esta pregunta era relevante, pues entendía que la misión fundamental de la antropología social no estaba com-

prometida con la composición de un listado de los exotismos y atavismos circundantes al mundo capitalista contemporáneo. La relevancia sociológica y política actual del *kula* no se agotaba en su significado etnológico particular, pues del conocimiento de este fenómeno podía, además, extraerse una "sabiduría" con implicancias concretas para el mundo occidental.



Aunque pueda concedérsenos penetrar por un momento en el alma del salvaje y mirar el mundo exterior a través de sus ojos y sentir lo que *él* pueda sentir, sin embargo, nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo, entender nuestra propia naturaleza y hacerla, intelectual y artísticamente, mejor. Aprehendiendo la visión esencial de los otros con el respeto y la verdadera comprensión que se les debe incluso a los salvajes, no hacemos sino ampliar nuestra propia visión. No podremos alcanzar la última sabiduría socrática de conocernos a nosotros mismos si nunca abandonamos los estrechos límites de nuestras costumbres, creencias y prejuicios en que todos los hombres nacemos. Ninguna enseñanza puede ser mejor en este sentido de última importancia que el hábito mental que nos permita tratar las creencias y los valores de otros hombres desde este punto de vista. Ni nunca ha necesitado tanto como ahora la Humanidad civilizada tal tolerancia, en este momento en que los prejuicios, la mala voluntad y el ánimo de venganza separan a las naciones europeas, cuando todos los ideales tenidos y proclamados como los mayores logros de la civilización, la ciencia y la religión se han desmoronado. La Ciencia del Hombre, en su versión más noble y profunda, debe conducirnos a un conocimiento, una tolerancia y una generosidad basados en la comprensión del punto de vista de otros hombres (1986: 504-505).

De esta forma, creemos que resulta plausible entender la etnografía no solo como una mera tarea técnica de recolección de datos, sino como un enfoque y método de análisis mediante el cual la antropología aspira convertirse –según la expresión de Malinowski– en una de las disciplinas "de investigación científica más profundamente filosóficas y esclarecedoras del espíritu". Eso sí, siempre y cuando dispusiera de algún tiempo adicional entre ese presente de mundialización capitalista inexorable y el futuro inmediato que auguraba la definitiva extinción de esos primitivos y, con ella, la desaparición de su particular "sabiduría". No debe escapársenos que estos dichos poseían una notable fuerza política y moral, si recordamos que la etnografía fue realizada durante la Primera Guerra Mundial y publicada en el conflictivo escenario de la inmediata posguerra.

Por último, y después de recuperar estas reflexiones de Malinowski sobre el sentido último del programa antropológico, más adelante veremos cómo los antropólogos posmodernos hallaron en el diario de campo escrito por Malinowski durante su trabajo de campo en las Trobriand, contundentes argumentos para señalar que, en paralelo con la impecable y prolija jerga objetivista y distanciada del "realismo etnográfico" de sus monografías, estaban presentes los prejuicios occidentales con que administradores coloniales, misioneros, viajeros o comerciantes europeos veían a los trobriandeses como a unos "negros" y "salvajes". Y, si bien esta observación es cierta, los posmodernos cargaron las tintas con las implicaciones que extrajeron del diario de campo. Malinowski compartía con otros "blancos" similares preconceptos

acerca de los nativos. Sin embargo, la originalidad de su trabajo de campo reside en que, habiendo tomado conciencia de ello, enunció y desarrolló sistemáticamente un enfoque y método de investigación que buscaba controlar su particular forma occidental y moderna de significar el mundo social.

Que este proceso de autoconciencia, autoanálisis o reflexividad resultase incompleto en Malinowski es algo hoy harto evidente, como también lo es el hecho de que sus monografías etnográficas sobre los trobriandeses carecen de cualquier reflexión sistemática sobre la inscripción de las sociedades indígenas en contextos de dominación colonial –una problemática que comenzó a percibir más bien en el final de su vida, tal como da cuenta la publicación posmortem de *The dynamics of culture change. An inquiry into Race Relations in Africa* [1945]–. Pero también pensamos que, seguramente, ningún antropólogo conseguirá despojarse en forma absoluta de su propia experiencia e identidad como sujeto integrante de un determinado grupo social, aun cuando el trabajo de campo etnográfico lo compromete con el desafío teórico y metodológico de producir un análisis desprejuiciado de los otros. Y aunque ponga en juego en ello su resocialización en la vida de otros grupos sociales, esa experiencia no lo enajena de su propia trayectoria e inscripción sociohistórica como sujeto.

De allí que esta preocupación por aprehender el punto de vista nativo y evitar comprender los fenómenos desde los preconceptos del sentido común científico y social del investigador occidental, no significa acabar reduciendo el saber antropológico a una colección informada y completa de las perspectivas de los actores sociales. En este sentido, veremos cómo Clifford Geertz (1995) propone la noción de “descripción densa” para enfatizar la idea de que el trabajo de campo etnográfico no consiste en un mero “recolectar datos”, pues, más bien, se trata de un ejercicio de interpretación de las condiciones de producción y actualización (siempre históricamente definidas o localizadas) de una diversidad de esquemas de percepción de mundo social desplegados por los nativos. De esta forma, con la descripción densa no solo se trataría de enfatizar el sentido construido del saber antropológico, sino también el sentido construido de las interpretaciones nativas.

LECTURA OBLIGATORIA



Malinowski, B. (1986) [1922], “Prefacio, Prólogo, Introducción”, en *Los argonautas del Pacífico Occidental,* Planeta Agostini, Barcelona, pp. 7-42.

LECTURA RECOMENDADA



Evans-Pritchard, E. (1976) [1937], “Prefacio, Prólogo de C. Seligman e Introducción”, en *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama. Barcelona, pp. 9-44.



3.
Revise el modo en que Malinowski define la especificidad del enfoque y método de la etnografía en *Los argonautas del Pacífico occidental* y ejemplifique su concepción a través de su análisis sobre el *kula*.

Referencias Bibliográficas

1.1. Surgimiento, formación y consolidación de la reflexión antropológica como disciplina

Arrom, J. (1992), "Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio", en León Portilla, M. *et al.* (eds.), *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. I. Imágenes interétnicas,* Siglo XXI, México.

Bestard, J. y Contreras, J. (1987), *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología,* Barcanova, Barcelona.

Hobsbawm, E. (2010), *La era del Imperio, 1875-1914,* Crítica, Barcelona.

Kuper, A. (1993), *El primate elegido,* Crítica, Madrid.

Laburthe-Tolra, P. y Warnier, J. (1998), *Etnología y Antropología,* Akal, Madrid.

Laplantine, F. (1993), *Aprender antropología,* Editora Brasiliense, Sao Paulo.

Lévi-Strauss, C. (1984a) [1958], "Historia y Etnología", en *Antropología Estructural*, Eudeba. Buenos Aires, pp. 1-26.

Menéndez, E. (1969), "Colonialismo, neocolonialismo, racismo", *Revista Índice*, Año 2, N° 6.

Mercier, P. (1976), *Historia de la antropología,* Península, Barcelona.

Montaigne, M. (1980) [1595], *Ensayos* (selección), Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

1.2. Evolucionismo y difusionismo

Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R. y Silverman, S. (2005), *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology,* University of Chicago Press, Chicago and London.

Bartra, R. (1993), "Prólogo. Lewis H. Morgan: las obras del castor", en *La sociedad antigua. Investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie y hasta la civilización*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 11-21.

Bohannan, P. y Glazer, M. (1993), "Edward Burnett Tylor", en *Antropología. Lecturas,* MacGraw-Hill, Madrid, pp. 61-63.

Bonte, P. e Izard, M. (2005), *Diccionario de etnología y antropología*, Akal, Madrid.

Frazer, J. (2011) [1890], *La rama dorada. Magia y religión,* Fondo de Cultura Económica, México.

Godelier, M. (1974), "Lewis Henry Morgan", en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Siglo Veintiuno Editores, Madrid, pp. 256-264.

——— (1975), *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas,* Editorial Laia, Barcelona.

Graebner, F. (1940) [1911], *Metodología etnológica,* Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Harris, M. (1983), *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura,* Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

Imbelloni, J. (1936), *Epítome de culturología,* Humanior, Buenos Aires.

Krader, L. (1988), *Los apuntes etnológicos de Karl Marx,* Editorial Pablo Iglesias / Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos.* Paidós. Barcelona.

Lowie, R. (1974) [1937]. *Historia de la Etnología.* Fondo de Cultura Económica, México.

Mercier, P. (1976), *Historia de la antropología,* Península, Barcelona.

Morgan, L. (1993) [1877], *La sociedad antigua. Investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie y hasta la civilización*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Morris, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión,* Paidós, Barcelona.

Stocking Jr., G. (1985), "The Ethnographer´s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", en Stocking Jr., G. (ed). *History of Anthropology. Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork,* Vol. 1, The University of Wisconsin Press, Wisconsin and London.

——— (1987), *Victorian Anthropology,* The Free Press - Collier Macmillan Publishers, New York - London.

Tylor, E. (1991) [1871], "La ciencia de la cultura", en: *Los orígenes de la antropología: Darwin, Morgan y Tylor*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 125-153.

——— (1912) [1881], *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización,* Daniel Jorro Editor, Madrid.

1.3. La escuela británica

Barth, F. (2005), "Britain and the commonwealth", en AA.VV., *One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology,* University of Chicago Press, Estados Unidos, pp. 3-57.

Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004), *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Antropofagia, Buenos Aires.

Evans-Pritchard, E. (1976) [1937], *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.

——— (1977) [1940], *Los nuer*, Anagrama, Barcelona.

Gledhill, J. (2008), "La antropología social en la tradición británica", [en línea]. En: Los retos de la Conferencia Europea en la Educación Superior y en la investigación. Estado de la cuestión en los campos de la Antropología Socio-cultural y de la etnología. Universidad Complutense de Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Ministerio de Ciencia e

Innovación, España. Disponible en: < http://www.ucm.es/info/antrosim/docs/John_Gledhill_Antropologia_Social_en_la_tradicion_britanica.pdf> [Consulta: 5 de febrero de 2013].

Guber, R. (2009) [1991], *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires.

Kuper, A. (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*, Anagrama, Barcelona.

Leach, E. (1976) [1954], *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*, Anagrama, Barcelona.

Malinowski, B. (1977) [1935], *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia.* Primera parte. Labor Universitaria, Barcelona.

——— (1984) [1944], *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid.

——— (1991) [1926], *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona.

——— (2000) [1922], *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Planeta Agostini, Barcelona.

Radcliffe-Brown, A. (1986) [1952], *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Planeta Agostini, Barcelona.

——— (1986) [1935], "El concepto de función en la ciencia social", en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Planeta Agostini, Barcelona, pp. 203-213.

——— (1986) [1940a], "La estructura", en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Planeta Agostini, Barcelona, pp. 215-232.

——— (1986) [1940b], "Sobre las relaciones burlescas", en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Planeta Agostini, Barcelona, pp. 107-122.

——— (1986) [1952], "Introducción", en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Planeta Agostini, Barcelona, pp. 9-23.

1.4. La escuela norteamericana

Altan, C. (1973), *Manuale di Antropología Culturale. Storia e metodo.* Vompiani, Milan (traducción de V. Ramenzoni).

Baker, L. (2004), "Franz Boas out of the ivory tower", *Antropological Theory*, Vol. 4 (1), pp. 29-51.

Benedict, R. (1971) [1943], *El hombre y la cultura,* CEAM, Buenos Aires.

Boas, F. (1964) [1911], *Cuestiones fundamentales de Antropología Social,* Solar – Hachette, Buenos Aires.

Cole, D. (1985), "The value of person lies in his Herzensbildung. Franz Boas Baffin Island Letter-Diary, 1883-1884", en Stocking Jr, G. (ed), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork,* The University of Wisconsin Press.

Geertz, C. (1989), “Nosotros / Los otros. Los viajes de Ruth Benedict”, *El antropólogo como autor,* Barcelona, Paidós.

González Alcantud, J. (2008), “Boas y el círculo boasiano contra el racismo”, en *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología,* Anthropos, Barcelona.

Lévi-Strauss, C. (2008), “Boas, Franz”, en Bonte, P. e Izard, M., *Diccionario Akal de Etnología y Antropología,* Akal, Madrid.

Linton, R. (1969) [1945], *Cultura y personalidad.* Fondo de Cultura Económica, México.

Lowie, R. (1947), “Biographical Memoir of Franz Boas (1858-1942)”, *National Academy of Sciences,* vol. XXIV, USA.

——— (1974) [1937]. *Historia de la Etnología.* Fondo de Cultura Económica, México.

Mead, M. (2006) [1935], *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas.* Barcelona. Paidós.

——— (1981) [1939], *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires. Paidós.

Mercier, P. (1976), *Historia de la antropología,* Península, Barcelona.

Rossi Landi, F. (1974), *Ideologías de la relatividad lingüística,* Nueva Visión, Buenos Aires.

Silverman, S. (2005), “The United States”, *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Antrhopology,* University of Chicago Press, Chicago and London.

Stocking Jr., G. (1968), *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Prees, New York.

1.5. La escuela francesa

Badcock, C. (1979), *Lévi-Strauss, el estructuralismo y la teoría sociológica,* Fondo de Cultura Económica, México.

Bonte, P. e Izard, M. (2005), *Diccionario de etnología y antropología*, Akal, Madrid.

Caillé, A. (2010), *Teoría anti-utilitarista de la acción. Fragmentos de una sociología general,* Waldhuter Editores, Buenos Aires.

Clément, C. (2003), *Claude Lévi-Strauss*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

De Saussure, F. [1915] (1976), *Curso de Lingüística General*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Dosse, F. (1993), *História do estruturalismo*, Editora da Unicamp / Editora Ensaio, Campinas, 2 vol.

Durkheim, E. (1985) [1893], *La división del trabajo social*. Planeta Agostini, Buenos Aires, 2 vols.

——— (1968) [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Schapire, Buenos Aires.

Freud, S. (2000) [1912-1913], Totem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos, *Obras completas,* XIII, Amorrortu, Buenos Aires. 7-164.

——— (2001) [1929], El malestar en la cultura, *Obras completas*, XXI, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 65-140.

Giobellina Brumana, F. (2009), "Estudio preliminar. El don del ensayo", en Mauss, M., *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, pp. 7-63.

Gil, G. (1998), "Reflexiones sobre el poder, las jerarquías y la teoría social. Entrevista a Maurice Godelier", Avá. *Revista de Antropología*, N°10, pp. 135-148.

Godbout, J. y Caillé, A. (1997), *El espíritu del don*, Siglo Veintiuno Editores, México.

Godelier, M. (1998), *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.

Jakobson, R. (1981), *Ensayos de lingüística general*, Ariel, Barcelona.

Karsenti, B. (2008), *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*, Antropofagia, Buenos Aires.

Keck, F. (2005), *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Lukes, S. (1984), *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Mauss, M. (1979) [1925], "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid. 165-253.

Lévi-Strauss, C. (1965) [1962], *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

——— (1968) [1962], *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México.

——— (1972) [1967], *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, Fondo de Cultura Económica, México.

——— (1976) [1968], *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, Siglo Veintiuno Editores, México.

——— (1976) [1971], *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Siglo Veintiuno Editores, México.

——— (1965) [1947], "La sociología francesa", en G. Gurvitch y W. Moore (comps.), *La sociología del siglo XX*, El Ateneo, Barcelona, pp. 1-31.

——— (1993) [1949], *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta Agostini, vol. I y II, Barcelona.

——— (1979) [1950], "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Mauss, M., *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 13-42.

——— (1976) [1955], *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires.

——— (1984a) [1958], "Historia y Etnología", en *Antropología Estructural*, Eudeba. Buenos Aires, pp. 1-26.

——— (1984b) [1958], “El análisis estructural en lingüística y en antropología”, en *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 29-50.

——— (1984c) [1958], “La noción de estructura en etnología”, en *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 249-289.

——— (1975) [1962], *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

——— (2008), “Boas, Franz”, en Bonte, P. e Izard, M., *Diccionario Akal de Etnología y Antropología,* Akal, Madrid.

Sigaud, L. (1999), “As vicisitudes do ´Ensaio sobre o dom”, Mana. *Estudos de Antropología Social*, Vol. 5, N°2, pp. 89-124.

Trubetzkoy, N. (1973), *Principios de fonología*, Cincel, Madrid.

1.6. Modelos explicativos: alcances y límites

Aguirre Baztán, A. (ed.) (1995). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural,* Editorial Boixareu Universitaria - Marcombo, Barcelona.

Carr, E. (2010) [1961], *¿Qué es la historia?,* Ariel, Barcelona.

Clifford, J. (1999), *Itinerarios transculturales,* Gedisa, Barcelona.

——— (2001), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna,* Gedisa, Barcelona.

Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) (1995), *Retóricas de la antropología*, Jucar Universidad, Madrid.

Evans-Pritchard, E. (1976) [1937], *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.

Firth, R. (1974) [1957], *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski,* Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

Geertz, C. (1989), *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

——— (1995), “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 19-40.

Geertz, C., Clifford, J., *et al.* (1992), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

Guber, R. (2009) [1991], *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires.

——— (1993-1994). “La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología,* XIX, pp. 37-66.

——— (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.

Leach, E. (1975), “El método comparativo en antropología”, en Llobera, J. (comp.) *La antropología como ciencia,* Anagrama, Barcelona.

LOWIE, R. (1974) [1937]. *Historia de la Etnología.* Fondo de Cultura Económica, México.

MALINOWSKI, B. (1977) [1935], *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia. Primera parte*, Labor Universitaria, Barcelona.

——— (1991) [1926], *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona.

——— (1986) [1922], *Los argonautas del Pacífico Occidental,* Planeta Agostini, Barcelona. 2 vol.

——— (1975) [1929], *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia*, Ediciones Morata, Madrid.

——— (1961) [1945], *The dynamics of culture change. An inquiry into Race Relations in Africa*. Yale University Press. New Haven.

——— (1993) [1948], "Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriand". En: *Magia, ciencia y religión.* Planeta-Agostini. Buenos Aires. 175-326.

——— (1989) [1967], *A Diary in the Strict Sense of the Term.* Stanford University Press.

PALERM, A. (1973), *Historia de la etnología,* Alhambra mexicana, México

PORQUERES I GENÉ, E. (2008), *Genealogía y antropología. Los avatares de una técnica de estudio,* Centro Franco Argentino, UBA, Buenos Aires.

RIVERS, W. (1975) [1910], "El método genealógico de investigación antropológica", en Llobera, J. (comp.), *La antropología como ciencia,* Anagrama, Barcelona.

STOCKING JR., G. (1985), "The Ethnographer´s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", en Stocking Jr., G. (ed). *History of Anthropology. Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork,* Vol. 1, The University of Wisconsin Press, Wisconsin and London.

WINCH, P. (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.

2

Conceptos, campos y problemas en la antropología

Objetivos

- Recuperar y sistematizar nociones y problemas clásicos planteados en la unidad anterior: alteridad/etnocentrismo, universalismo/relativismo, sociedad/cultura.
- Definir los principales temas, categorías y enfoques correspondientes al desarrollo de la antropología del parentesco, política, económica y simbólica.

2.1. Conceptos centrales en la disciplina

Antes de abordar los principales campos problemáticos de la antropología, conviene recuperar algunos de los pares conceptuales que, anunciados como temas en la unidad anterior, van adquiriendo densidad a medida que se desarrollan las teorías antropológicas. Presentados aquí permiten articular una relación entre las corrientes teóricas clásicas y los campos de especialización (parentesco, organización social, política, económica y simbólica) que son los temas centrales de esta unidad.

2.1.1. Alteridad y etnocentrismo

Según hemos visto, la pregunta por el otro ha constituido siempre una reflexión históricamente contextuada. El siglo XIX dio lugar a un “encuentro de culturas” –múltiple, complejo y de gran intensidad– distinto a cualquier otro anterior: la cultura occidental se expandió en unas pocas décadas por vastas regiones de África, Asia y Oceanía interviniendo o imponiéndose sobre un conjunto muy diverso de sociedades y culturas. Las reflexiones y las imágenes construidas sobre la alteridad se nutrieron más que nunca de la presencia de otras culturas distantes y exóticas, que aparecen en informes de guerra, relatos de viajeros, en los periódicos, en la literatura, en las exhibiciones de museos, etc. En ese contexto surge la pregunta antropológica moderna que inscribe a la otredad cultural como un problema de conocimiento en el marco de una disciplina científica. La pregunta antropológica, distinta de los interrogantes que otras disciplinas han formulado sobre el hombre o la humanidad, se orienta a explicitar, comprender y reflexionar sobre el contacto entre culturas.

La noción de alteridad no refiere a una simple sensación de extrañeza o solo al reconocimiento de algo que es diferente y ajeno. Hablar de “alteridad”

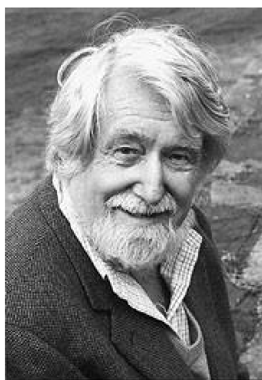
involucra siempre la relación de ese "otro" con un determinado "nosotros", y en ese ejercicio de reflexión sobre el encuentro cultural se aborda la diferencia tanto como la similitud.



> Alteridad no es, pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a *algo* diferente, sino siempre a *otros* (...). Se dirige hacia aquellos, que le parecen tan similares al ser propio, que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico. (Krotz, 1994: 8-9).

Esa experiencia de extrañamiento frente a algo que nos resulta ajeno –creencias, costumbres, rituales, tecnologías, etc.– va de la mano con el reconocimiento de lo que consideramos propio. El viaje es el lugar por excelencia en donde la presencia de la otredad pone sobre relieve el carácter relativo y socialmente construido de nuestros propios modos de vida, que en la experiencia cotidiana tomamos como 'naturales'. En ese ejercicio de comparación se vislumbran las similitudes en las diferencias y viceversa, y el "nosotros" se vuelve también objeto de reflexión.

Geertz (2005a) [1966] observa que en Java los nativos dicen que "ser humano es ser javanés"; es decir, el reconocerse humano se realiza de forma particular. El "ser javanés" y, en consecuencia, el "ser humano" supone comportarse con arreglo a un complejo sistema de etiqueta, respirar a través de determinadas técnicas, comer y hablar de una forma singular, entre otros rasgos. La antropología ha aportado muchos ejemplos en los que los nombres que identifican a pueblos o culturas se traducen desde sus respectivos idiomas como "hombres" o "nosotros".



Clifford Geertz en 1999

Como en parte ya hemos visto, la antropología no siempre ha pensado, explorado e interpretado a la otredad en los mismos términos. La noción de "sociedades primitivas" y, asociado a ella, dicotomías tales como "primitivo/civilizado", actualmente no serían bien recibidas en un texto que se pretenda antropológico. Pero en el siglo XIX y todavía –aun con otros matices– en las escuelas nacionales posteriores, esos eran los modos a través de los cuales los antropólogos hacían referencia a la otredad cultural que constituía su objeto de estudio. Esta manera de conceptualizar sociedades y culturas diferentes a las de occidente, y en particular ajenas al mundo europeo, estaba basada en criterios etnocéntricos, en tanto aquello que era definido con el carácter de "primitivo" se entendía que estaba desposeído de los bienes materiales, logros científicos y avances espirituales que –ante la mirada occidental– caracterizaban a la "civilización".

El etnocentrismo implica un rechazo y una valoración del otro a partir de lo que es considerado "normal" en la propia sociedad; es decir, se aborda la diversidad cultural en los términos, valores y normas de la propia cultura. Todas las sociedades son etnocéntricas. No hay manera de aproximarse a otras formas de vida sino a través de aquellas que resultan conocidas para el sujeto. Es casi universal el hecho de que las sociedades definen la "humanidad" como propia del grupo, mientras que fuera de sus límites lingüísticos, culturales, etc., los seres vivientes –humanos– no necesariamente revisten dentro de esa misma categoría.

A lo largo de la historia de la humanidad, el etnocentrismo ha alcanzado niveles de rechazo, violencia y aun destrucción, cuando el dominio de una sociedad o cultura sobre otras se impone a través del genocidio o el etnocidio. Pero en lo que respecta al interés antropológico por captar la alteridad, el etnocentrismo es condición necesaria para emprender el ejercicio etnográfico que supone aproximarse y entablar diálogo con sujetos portadores de otras culturas. Es la instancia de toma de conciencia de lo desconocido y de que solo es posible tornarlo familiar reconociendo los propios lentes culturales.

Estar dispuestos a rever nuestros conceptos, prenociones y prejuicios es lo que entonces permite reducir esa primera experiencia etnocéntrica. La antropología se interroga, reflexiona y vuelve conscientes estos procesos que procuran reducir las distancias culturales.

2.1.2. Universalismo y relativismo

Desde el surgimiento de la disciplina, los primeros antropólogos se han ocupado en establecer la existencia de la unidad psicobiológica del hombre. Sabemos que el Hombre es uno: todos los individuos comparten el mismo origen biológico y todos nacen con las mismas estructuras físicas y mentales. Pero como contraparte de esa unidad y universalidad del género humano, vemos por doquier que las sociedades cuentan con costumbres y creencias muy diversas. Baste pensar en un hecho tan simple –al menos, en apariencia– como es la alimentación, para descubrir allí múltiples formas en que los alimentos son elegidos, procesados y consumidos; más aún, los mismos productos pueden ser considerados alimentos dentro de una sociedad y no serlo en otras.

John Monaghan (Monaghan y Just, 2006 [2000]) comenta que mientras estaba haciendo trabajo de campo entre los mixtecos de Oaxaca, no pudo rehusarse al gesto de cortesía de sus amigos nativos y se vio obligado a ingerir un trozo de colmena con miel y larvas. La contrapartida se registra un año después, cuando oficiando él de anfitrión les dio a comer sopa de cebollas, sabiendo la repulsión que este alimento causaría en sus invitados. Estos se demoraron en empezar a comer, derramaron parte de la sopa en el suelo y terminaron por decirle que las cebollas ingeridas en demasía volvían "estúpido" al comensal. La cebolla era para él un alimento pero no lo eran los insectos; y a la inversa, los mixtecos saboreaban gustosamente las larvas pero clasificaban a la cebolla bajo el rótulo de "condimento".



Mujeres con trajes típicos mixtecos. Oaxaca, México

LECTURA OBLIGATORIA



Kuper, A. (1996), "Prefacio y capítulo I: ¿Todos darwinistas hoy?", en *El primate elegido*, Crítica, Madrid.

Lo cierto es que el hombre es la única especie que ha desarrollado modos de vida tan diferentes. Esa diversidad puede registrarse a lo largo de la historia de una misma sociedad, entre culturas diferentes o aun dentro de un mismo grupo. Si bien las preguntas, las teorías y las técnicas no siempre fueron las mismas, la antropología desde su surgimiento reflexionó sobre las formas diversas de la existencia humana. La tensión entre lo universal y lo particular ha recorrido la producción y los debates en antropología, y es constitutiva de la disciplina. En el siglo XIX, las diferentes culturas fueron entendidas como expresión de los distintos grados evolutivos de una misma y única *cultura*; y bajo esa forma, se entendía que el salvaje y el primitivo en algún momento podrían alcanzar el mismo desarrollo cultural en que se encontraba Europa. La teoría evolucionista permitía organizar la diversidad cultural bajo una misma línea de progreso. El Hombre en última instancia era uno y todos los individuos compartían la unidad psicobiológica propia del género humano. Volviendo al concepto de alteridad, se trataba en este caso de encontrar la similitud en las diferencias.

Posteriormente, la antropología, corriéndose de esa mirada etnocéntrica, comenzó a preocuparse por entender y analizar cada cultura en sus propios términos. Esta mirada, que ha sido señalada con el título de *relativismo cultural,* procura no imponer valores y criterios externos que responden a la sociedad de la cual el investigador es parte; y postula que el sentido de toda creencia, práctica o artefacto cultural solo puede ser comprendido en su contexto de uso. Bajo esa perspectiva, Malinowski mostró las características singulares que asumían en las Trobriands la economía, el intercambio y la noción de poder y riqueza, entre otros aspectos de ese entramado cultural particular. Y en esa misma época, Margaret Mead postuló que en Samoa la adolescencia no era un período de conflictos, represiones y sufrimiento sino una etapa que las jóvenes atravesaban de manera alegre y apacible.

PARA REFLEXIONAR



En extremo, el relativismo cultural supondría la inconmensurabilidad de las culturas; es decir, la imposibilidad de entender unas a partir de otras. Esta observación abre desde ya múltiples preguntas. En el plano epistemológico cabe interrogarse cómo sería posible una ciencia –la antropología– que necesariamente parte de conceptos que no han sido formulados en las sociedades que el investigador explora, y a través de ellos se dispone a comprender otros lenguajes y otras categorías.

En el plano moral, si adoptamos una posición relativista, ¿cómo debiéramos comportarnos frente a otras costumbres que desde nuestras normas morales resultan condenables? En términos políticos, el relativismo cultural ha servido para justificar, entre otros hechos, la existencia de la pobreza y el atraso económico de otras sociedades.

Vemos que, igualmente, aun aquellas miradas de corte relativista centradas en las diferencias culturales no dejan de lado la reflexión, o conllevan determinados presupuestos, en torno al carácter universal del hombre. B. Malinowski

(1984 [1944]) sostuvo que el hombre tiene en toda la extensión del planeta las mismas necesidades, y las culturas constituyen formas particulares de responder a esos imperativos. Lévi-Strauss (1980 [1968]) destacó la riqueza de las descripciones etnográficas de Malinowski, pero le criticó su perspectiva sobre el carácter universal de las funciones a las que responden las instituciones sociales. Para este autor lo interesante y lo importante es justamente la variabilidad de las costumbres:



Pero la simple proclamación de la igualdad natural entre todos los hombres, y de la fraternidad que debe unirlos sin distinción de raza o de cultura, tiene algo de engañoso para el espíritu, porque descuida una diversidad de hecho que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo del problema para estar teórica y prácticamente autorizado para hacer como si no existiera (Lévi-Strauss 2004 [1952]: 310).

De todas formas, más allá de esta defensa de la diversidad –que reviste en Lévi-Strauss también el valor de programa político–, en la elaboración de su antropología estructural el autor sostuvo la existencia del espíritu humano, universal, constante y ahistórico, del cual las diferentes culturas son expresión.

Bajo otra perspectiva, Clifford Geertz sostiene que lo que nos hace humanos, aquello que nos iguala por oposición a otras especies animales, es precisamente la diversidad de nuestros modos de vida. Al respecto, nos plantea el interrogante sobre por qué buscar "la esencia" del hombre en los rasgos universales en vez de hacerlo en sus diferencias. Frente a esta mirada –'en búsqueda de similitudes'– que considera prejuiciosa, lo que afirma es "no que no se puedan hacer generalizaciones sobre el hombre como hombre, salvo que este es un animal sumamente variado" (2005a: 48). La cultura no es vista entonces como algo que se agrega a una naturaleza universal y constante preexistente, sino que la cultura –en su carácter de diversidad– es constitutiva del hombre.

Estos debates no están saldados. La antropología en cuanto disciplina científica procura formular interpretaciones con cierto grado de generalidad en donde sea posible contener o hacer dialogar culturas y sociedades diversas. El problema es que esa búsqueda más amplia y universal entra en constante tensión con el propio enfoque etnográfico que nos conduce todo el tiempo a tratar de aproximarnos a las perspectivas nativas –singulares y locales–; y en ese proceso las formulaciones más universales se relativizan.

2.1.3. Sociedad y cultura

Los antropólogos apelamos a los términos sociedad y cultura de manera muy diversa, en particular el último de ellos. Utilizamos esos conceptos informados por determinadas perspectivas teóricas, a veces de manera más restringida y en otras ocasiones de forma más genérica y laxa. Pero compartimos la visión de que cualquiera sea el contenido que demos a cada uno de ellos, ambos están ligados con una cierta concepción de hombre y de las características que definen nuestra humanidad. El hombre, a diferencia del resto de las especies de la naturaleza, es un ser que vive en sociedad y cuyos modos de vida

están regidos en gran medida por costumbres e instituciones que él mismo crea y transmite por vía del aprendizaje. Reconocer esa singularidad de la existencia es solo un comienzo para explorar y tratar de entender la dinámica y los motivos de nuestras formas de agrupación social y la diversidad de las costumbres vinculadas a ellas.

Si bien no podemos registrar el momento histórico en que el hombre realiza el pasaje del estado de naturaleza al de sociedad, por cuanto el hombre siempre ha vivido en sociedad, sí podemos reflexionar sobre qué significados damos a este último término en oposición al primero. Los primeros antropólogos veían en el parentesco de sangre la base a partir de la cual se desarrollaron los primigenios vínculos de sociabilidad, y establecían allí una solución de continuidad entre el carácter natural y animal del hombre y el posterior desenvolvimiento de la sociedad. Sin embargo, formulaciones posteriores mostraron que la lealtad y la pertenencia a un grupo podía tener sus fundamentos en diferentes principios. La ampliación de los estudios etnográficos daban cuenta de que el territorio, la reciprocidad, el parentesco, entre otros, operan en diversos grados cohesionando a las sociedades y persuadiendo la integración de los individuos en ellas. En ese sentido, Kuper observa que “no existe ninguna constitución sencilla, natural, universal y primigenia de la sociedad humana, al igual que no existe un motivo único para la sociabilidad” (1996: 225).

La convivencia como miembros de una sociedad implica que nuestros comportamientos, los roles que asumimos y las relaciones que establecemos con otros individuos están gobernados por un determinado conjunto de reglas que incorporamos al nacer. En sociedades ajenas a la propia, los antropólogos se han enfrentado siempre al problema de desentrañar los modos en los cuales otros hombres organizan sus actividades, procuran su subsistencia, distribuyen el trabajo, acomodan sus conductas a normas jurídicas no escritas, etc. La aproximación a un grupo social que desconocemos puede devolvernos en principio una imagen caótica del mismo, pero allí reside la tarea del antropólogo… en poder descubrir las reglas que lo gobiernan. La tradición británica, concibiendo las sociedades como organismos biológicos, ha puesto el énfasis en tratar de explicar cómo funcionan y cómo persisten a lo largo del tiempo.

Sin soslayar la diversidad de los modos en que los seres humanos se han organizado a lo largo de la historia, es también importante destacar que en todos los casos –y en este punto la antropología se distancia ya de sus primeras formulaciones–, las relaciones que establecen los hombres como parte de una sociedad suponen una redefinición de los vínculos sanguíneos y genéticamente dados a través de la herencia biológica. Nada hay en la naturaleza que nos obligue a vivir en familias monógamas, a comportarnos de ciertas maneras hacia quienes consideramos nuestros “padres” y “hermanos”, a no casarnos con determinados individuos que llamamos “parientes”, entre otras normas que rigen nuestra vida social –tal como veremos en el tema siguiente.

Esa constitución del hombre como un ser que a pesar de su herencia biológica no puede ser pensado fuera del orden social, se vincula con otro concepto clave de la antropología: el de cultura. Este es un término realmente problemático para los propios antropólogos, quienes se desmarcan del uso cotidiano que reviste esta categoría y discuten a qué hace referencia en cuanto concepto teórico. Definir qué es cultura constituye un ejercicio complejo y pretender la existencia de una noción única de dicho término es por demás imposible.

En antropología existe, por un lado, un uso más bien general del concepto de cultura vinculado a aquello que nos define como seres humanos en oposi-

ción a la idea de naturaleza. El hombre construye sus propios medios de subsistencia, se comporta de formas muy diversas, tiene la capacidad de elaborar ideas abstractas y comunicarlas por medios simbólicos, entre otros elementos que quedan comprendidos dentro del concepto de cultura, en oposición a aquellas capacidades universales heredadas por vía genética. No obstante, la misma evolución biológica del hombre se vio condicionada por el desarrollo de la cultura y, en la práctica, todo aquello que somos está ya mediado por ella. Por otro lado, a la par de esa noción más amplia de cultura, también usamos ese concepto para referirnos a la variabilidad cultural, que supone la existencia de costumbres, creencias y modos de vivir particulares que han sido el centro de la atención de la antropología.

2.2. Antropología del parentesco y la organización social

Tal como fue señalado en la unidad anterior, los estudios sobre parentesco y organización social predominaron durante décadas en la construcción de la disciplina antropológica. Las investigaciones se concentraron en la diversidad de formas de organización basadas en el parentesco que caracterizaban a las sociedades llamadas "primitivas" –como clanes, linajes, tribus– y en los diferentes sistemas de reconocimiento de los vínculos de parentesco y de clasificación de los términos que se empleaban para designarlos. Igualmente, la antropología reparó en las distintas formas de organización familiar, en los tipos de matrimonios y en las maneras en que estas integraban unidades sociales más complejas.

Al producirse la "crisis" de la antropología a mediados del siglo pasado, muchos autores desviaron su atención hacia las sociedades occidentales, donde la modernidad y el desarrollo del capitalismo parecían poner a prueba a instituciones consideradas hasta ese momento como universales: la familia y el parentesco. En las grandes ciudades, las formas de vida "moderna" parecían situar a la familia en relación con el ámbito doméstico limitando el alcance e importancia de las relaciones de parentesco. Sin embargo, lejos de confirmar ciertos augurios de extinción de la familia, las investigaciones cuestionaron los modelos imperantes y ofrecieron una nueva casuística para reflexionar sobre el carácter universal de la familia y el parentesco en las formaciones socioculturales contemporáneas. Finalmente, en las últimas décadas, los avances en las tecnologías reproductivas, las nuevas leyes de adopción, la legalización de los matrimonios entre personas del mismo sexo y otros cambios significativos vuelven a poner en evidencia que la familia y las relaciones de parentesco se redefinen sobre la base de hechos, decisiones y elecciones en el presente, pero asociadas a la historia y a la cultura de cada país y región. En conjunto, estos marcos de referencia encuadran las constantes reelaboraciones en torno a las identidades personales, familiares, colectivas, étnicas y hasta nacionales.

2.2.1. Parentesco: principales tradiciones

El parentesco suele estar vinculado, en primera instancia, a una serie de procesos biológicos que remiten a la experiencia humana: la concepción y la procreación, la crianza de los hijos –que requieren largos años de instrucción para ser completamente autónomos y maduros–, la experiencia del cuerpo y

la muerte. Pero sobre ellos, las sociedades elaboraron vocabularios, formas de expresión y representación, reglas y principios de organización social y de clasificación de personas, de grupos y de extraños, de enorme diversidad y complejidad. Los contenidos de significación del parentesco –de sus componentes simbólicos, de los tipos de vínculos, emociones y sentimientos asociados– varían de cultura en cultura. Cada una de ellas determina qué entiende por parentesco, qué vínculos reconoce y qué códigos de conducta deben regir las relaciones entre parientes.

Desde sus inicios, los estudios de parentesco construyeron una problemática en la que intervinieron tanto procesos biológicos como sociales. En efecto, el parentesco fue pensado a partir de una matriz que articula cuestiones del orden de la naturaleza –hechos biológicos: uniformes, constantes, universales– y los de la cultura –hechos sociales: variables, diversos, particulares–. La relación entre estos dos órdenes ha sido considerada de maneras distintas según las teorías interpretativas (continuidad, pasaje de transformación, dialéctica o simbólica). Pero a pesar de las diferencias, los especialistas han reconocido que el parentesco es una construcción social que está presente en la formación de todas las culturas. En todas ellas, el hecho de ser clasificado como "pariente" en términos genealógicos, no lo convierte en un "pariente" en el sentido social; las relaciones sociales son construidas y modeladas por cada cultura.



> La adopción, que es una forma de establecer parentescos muy extendida en todo el mundo, aporta otra prueba fehaciente. Aunque no existen lazos de sangre entre el hijo y los padres adoptivos, este se convierte a efectos legales en hijo suyo y se le trata, jurídica y socialmente, como si aquellos lo hubieran engendrado. El parentesco, aunque tenga en cuenta los condicionamientos biológicos de la concepción y la procreación, se presenta en todas partes como un hecho esencialmente social, objeto de manipulaciones y elecciones de orden simbólico. (Zonabend, 1988: 24)

Los autores evolucionistas –que en su mayoría eran abogados– buscaron comprender a la familia y al parentesco desde el marco jurídico, ya que consideraban a ambas instituciones fundacionales de la sociedad. En sus estudios abordaron las leyes que regulaban el matrimonio, la sucesión, la herencia y la filiación, advirtiendo la enorme variabilidad de casos que las experiencias coloniales estaban reportando. La teoría evolucionista permitió integrar esta diversidad en una sola interpretación histórica –el proceso de transformación o evolución de la humanidad a lo largo del tiempo–, incorporando igualmente a las instituciones del parentesco y la familia en las sociedades antiguas, principalmente Grecia y Roma clásicas. Mc Lennan (1827-1881) sostuvo que después de una etapa de promiscuidad general, se había pasado a un sistema matriarcal en el que el parentesco se reconocía a través de las mujeres; la sociedad de la antigua Grecia ejemplificaba esta etapa. En cambio, la Roma del período clásico representaba el siguiente estadio en el que el reconocimiento del parentesco se efectuaba a través de los hombres. En las sociedades modernas y occidentales, ambas formas –materna y paterna– se encontraban asociadas en el modelo de matrimonio monógamo, síntesis en la que culminaría un largo proceso de evolución social.

Por su parte, Henry Maine (1822-1888) centró sus investigaciones en la familia patriarcal –en la que padres e hijos compartían como bien común una

propiedad– y los estudios comparados lo llevaron a postular la existencia de una unidad de parentesco primigenia en la antigua India, origen de la "familia indoeuropea". Las diferencias entre estos dos modelos evolutivos plantearon controversias que colaboraron en la formación de un campo académico de discusión, si bien ambos argumentos se sostenían sobre bases más especulativas que empíricas. Aunque en el presente estas discusiones han quedado muy perimidas, hay dos cuestiones que mantienen su vigencia. Por un lado, la idea de que los sistemas de parentesco y aun las familias son instituciones creadas por el hombre, y como tales son de carácter universal; más allá de sus características y morfologías, en toda sociedad está presente alguna forma de organización familiar. Y por otro, que las mismas no son inmutables sino que están sujetas al devenir de los procesos de transformación.

La influencia de la tradición legalista clásica, anclada en los estudios del derecho romano, se advierte en los conceptos básicos que emplearon en los estudios pioneros del parentesco. Muchos de ellos tienen origen latino: *agnado* –designa a los parientes consanguíneos maternos o paternos–; *cognados* –a los parientes en general, incluyendo a los colaterales y los políticos–; *filiación* –reglas que fijan la pertenencia de los hijos a la línea paterna, materna o a ambas–; *matrimonio* –condición legal de madre a partir de un vínculo socialmente reconocido, etc–. *Avunculado* es la institución en la que el hermano de la madre –el tío materno o *avunculus*– ejerce una autoridad paternal sobre los hijos de su hermana. El término 'familia' deriva de *famulus*, que significa "servidor" y originalmente debió designar al conjunto de servidores que vivían en el mismo hogar del señor y sus hijos. *Gens* es el término latino que designaba a la familia, pero *famulus* se impuso en el lenguaje de uso corriente que por extensión designó al grupo residencial. (Zonabend, 1988:17.)

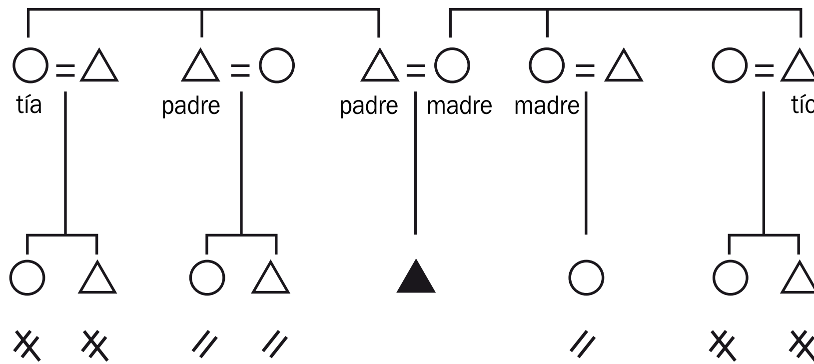
Por su parte, Lewis H. Morgan –que representa la antropología evolucionista norteamericana– reconoció en el parentesco la base de estructuración de los grupos sociales, conocidos como grupos de descendencia o de filiación. Entre los iroqueses –a quienes como abogado Morgan representaba en materia de derechos territoriales frente al estado norteamericano– los grupos de parentesco se definían por la filiación matrilineal, ya que el reconocimiento de los vínculos de parentesco se trazaba a través de las mujeres. En cambio, en la antigua Roma, la *gens*, estaba regida por la filiación patrilineal, en la que contaba el parentesco a través de los hombres. La filiación resultaba entonces un principio de reclutamiento en la formación de grupos sociales basados en el parentesco consanguíneo, es decir, entre personas vinculadas por lazos de sangre. Morgan dedicó mucha atención al estudio de estos grupos (clanes, fratrías, tribus, gens, etc.) en su obra y, en conjunto, estas nociones permitieron a la antropología avanzar en la problematización de la formación de la sociedad, en cuyas etapas iniciales –representadas para los evolucionistas por las sociedades "primitivas"– el parentesco jugaba un rol central.

Morgan fue además pionero en reparar que las sociedades nativas iroquesas –y otras sociedades del presente y del pasado– empleaban términos para clasificar a los parientes muy diferentes a los de su propia cultura. Por esta razón se abocó a tratar de explicar cómo se organizaban estos sistemas de reconocimiento de vínculos de parentesco. Postuló la existencia de dos tipos

de términos: los descriptivos y los clasificatorios. Los primeros son aquellos que designan posiciones genealógicas determinadas, una relación específica y su recíproca (padre/madre/hijo/hermano/esposo/esposa). Los segundos incluyen en un solo término un número mayor de relaciones establecidas entre personas ubicadas en distintas generaciones o posiciones genealógicas (por ejemplo, se denomina como “padre” al padre biológico y a todos sus hermanos y estos llaman “hijos” a todos los miembros de la generación más joven). Morgan sostuvo que los sistemas terminológicos expresaban grados en el desarrollo de una sociedad: las más evolucionadas contaban con sistemas que incluían un mayor número de términos descriptivos, ya que estos “describían” de manera precisa los tipos de vínculos. A la inversa, los sistemas terminológicos clasificatorios remitían a sociedades más atrasadas, en la medida en que prevalecían términos más generales e imprecisos y no reconocían la especificidad de los tipos de relaciones de parentesco.

Con el avance de las investigaciones, los antropólogos descubrieron que ninguna sociedad tiene terminologías de parentesco solo descriptivas o clasificatorias sino que se dan combinadas y que estos términos no se relacionan con el “grado de desarrollo” de una sociedad o cultura. Sin embargo, los términos descriptivos aplicados a los vínculos entre los cónyuges, y de estos con sus hijos, permiten reconocer la importancia que estos lazos tienen en ciertas sociedades, como en la de los esquimales y en la nuestra, en torno a los cuales se construye la noción de familia en sentido estrecho. De igual modo, los términos clasificatorios (tíos, sobrinos, primos, etc.) denotan vínculos menos específicos y de significación variable: son “tíos” indistintamente los hermanos de un padre o de una madre y a la vez, el término precisa de otros para connotar posiciones genealógicas (tío abuelo, tío político, tío en segundo o tercer grado de parentesco, etcétera).

Las contribuciones de Lewis H. Morgan contenidas en su obra *Systems of Consanguinity and Affinity* [1877] sentaron las bases del estudio sistemático de las terminologías de parentesco. Morgan reconoció que los sistemas de parentesco ordenaban las relaciones sociales al traducir esquemas de clasificación basados en los posicionamientos genealógicos. Dentro de este campo advirtió que los iroqueses empleaban un mismo término para designar al padre y a los hermanos del padre, y otro para nombrar a las hermanas del padre. Idéntica situación se daba para el caso de la madre. Veamos cómo se puede graficar este caso:



Referencias

△ Hombre ▲ Ego ┌┐ Hermandad

○ Mujer = Unión | Filiación

// Primo/a paralelo/a ✗ Primo/a cruzado/a

Fuente: Laburthe-Tolra y Warnier, 1998.

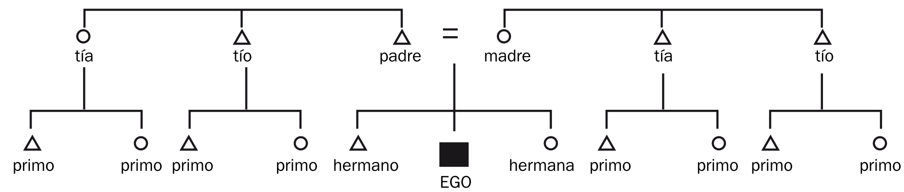
Este esquema grafica las diferencias existentes entre primos paralelos y primos cruzados en una sociedad donde rige la filiación unilineal (por una sola vía, materna o paterna). Los primeros son asimilados a la categoría de "hermanos" y entre ellos el matrimonio está prohibido, mientras que los segundos no son considerados parientes entre sí y son por tanto potenciales cónyuges.

Sobre esta base, otros antropólogos –como Robert Lowie, Alfred Kroeber y George P. Murdock– compararon, discutieron criterios y establecieron bases comunes para clasificar los sistemas terminológicos conocidos en todo el mundo. Los mismos se pueden resumir en cinco tipos básicos: esquimal, hawaiano, iroqués, sudanés y los tipos complementarios crow/omaha.

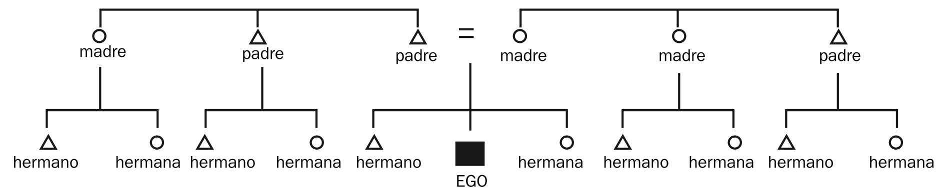
En la terminología esquimal, los hermanos se distinguen de los primos pero entre estos se desconoce la diferencia entre primos cruzados y primos paralelos. Este sistema es el que rige en nuestro sistema de parentesco, en el que tampoco rigen reglas de unifiliación sino que el parentesco se traza a través de la madre y del padre, de manera indistinta (se lo conoce como sistema bilateral o cognático). La hawaiana es la terminología donde prevalece el criterio generacional para clasificar a los parientes: en relación con un "ego", –el "yo" a partir del cual se diseñan y se leen los diagramas de parentesco– todos los miembros de la generación ascendente son padres y madres, mientras que en su generación todos son hermanos. La iroquesa asimila a los hermanos con los primos paralelos y distingue a los cruzados, mientras que la sudanesa distingue todas las posiciones (hermanos de primos paralelos y de primos cruzados, y entre estos últimos diferencia los primos patrilaterales de los matrilaterales, es decir, primos de lado paterno y materno). Finalmente, las terminologías crow y omaha son variantes de la sudanesa, y mientras la crow se reconoce en sociedades matrilineales, la omaha es característica de ciertas sociedades patrilineales. Los nombres de estas terminologías corresponden a las primeras sociedades etnográficas donde fueron reconocidas.

El siguiente gráfico esquematiza los sistemas terminológicos.

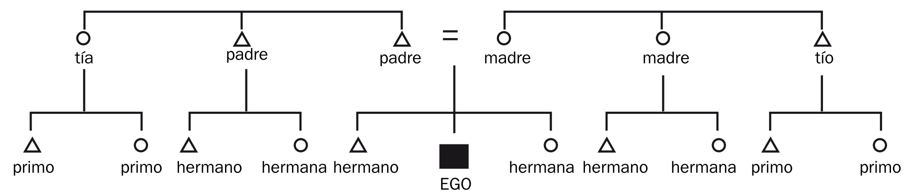
Esquimal



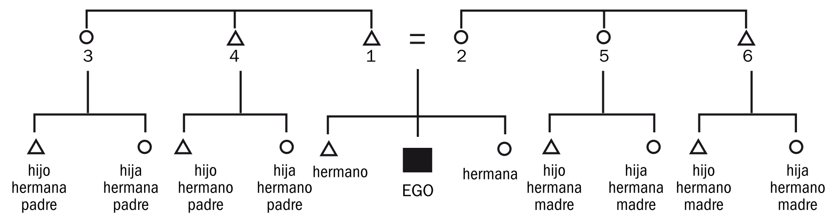
Hawaiano



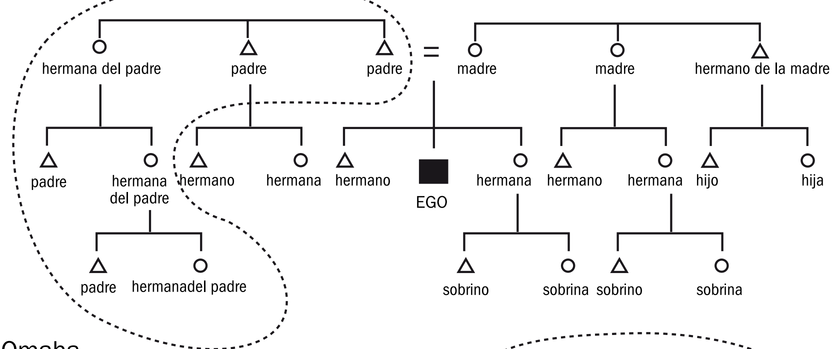
Iroqués



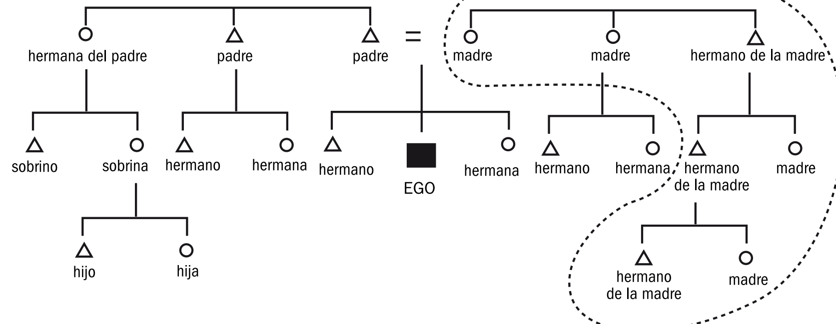
Sudanés



Crow



Omaha



Fuente: Laburthe-Tolra y Warnier, 1998.

En Gran Bretaña, la escuela estructural funcionalista no dejó de considerar la importancia de los aspectos jurídicos y legales implicados en los vínculos parentales y en la formación de los grupos. Radcliffe-Brown propuso comparar los variados sistemas de parentesco entendiéndolos en términos de los derechos y obligaciones que unían a las personas. De este modo, los grupos de parentesco –como el clan o el linaje– determinaban la posición y estatus de una persona dentro del grupo (y hacia el exterior), sus obligaciones matrimoniales (casarse dentro o fuera del grupo) y los derechos de sucesión a bienes, cargos y funciones. Los grupos de parentesco configuraban entidades de carácter corporativas, sus miembros eran solidarios entre sí y compartían rituales y recursos básicos y una identidad común.

El parentesco era para Radcliffe-Brown una parte de la estructura social que el antropólogo debía estudiar de primera mano, observando las conductas sociales y deduciendo las reglas por las cuales se regían. Para la década de 1930, ya se había producido suficiente información etnográfica que mostraba la relación –ya planteada por Morgan– entre las terminologías de parentesco y la existencia de códigos de conducta prescriptos entre familiares y parientes. En este marco, Radcliffe-Brown analizó las actitudes de burla y evitación que eran muy frecuentes entre determinado tipo de parientes: tíos y sobrinos (consanguíneos), cuñados y yernos-suegros (afinales o políticos).

Para el primer caso, planteó que en las sociedades matrilineales, el hermano de la madre –tío materno– cumplía el rol de padre respecto de la descendencia de esta y, por tanto, la relación con ellos se caracteriza por la autoridad pero también por el afecto y la libertad. Esta institución se conoce como *avunculado*. Para el segundo, que la evitación –que a veces llega a la ausencia total de trato– se debe a que los matrimonios tensionan vínculos sociales al unir a dos familias y parentelas diferentes. Así, las tendencias contrapuestas de las estructuras sociales requieren de instituciones cuya función es la de prevenir conflictos entre familias y posibles riesgos de ruptura; la evitación y la burla son dos mecanismos análogos que favorecen la cohesión social.



> La relación burlesca es, en cierto modo, exactamente lo contrario que una relación contractual. En lugar de deberes específicos a cumplir, existe el desacato privilegiado y la libertad e incluso la licencia, y la única obligación consiste en no ofenderse por la falta de respeto mientras se mantenga dentro de ciertos límites. Cualquier falta en la relación es como una brecha en las normas de etiqueta; se considera que la persona que comete una falta de este tipo no sabe cómo comportarse. (…) En la relación burlesca y en algunas relaciones de evitación, como la de un hombre y su suegra, un determinante básico es que la estructura social los separa de modo que al ser contrarios muchos de sus intereses puede producirse conflicto u hostilidad. La alianza mediante respeto extremado, por evitación parcial o completa, evita el conflicto, manteniendo unidas las partes. La alianza por burla consigue lo mismo de modo diferente (Radcliffe-Brown [1949] 1986).

Por su parte, Evans-Pritchard reconoció la importante relación existente entre el parentesco y la política a partir de su trabajo de campo entre los nuer. En su monografía se explayó en descripciones acerca de la arquitectura de los grupos de filiación, llamados linajes, que estructuraban la vida social, económica

y política de todo el pueblo nuer. En esta sociedad, la esfera política no se encontraba diferenciada, de modo que eran los mismos linajes los que ejercían el poder, en particular, aquellos que eran más antiguos y estaban asociados a los antepasados fundadores. Relaciones dinámicas entre segmentos de linajes sellaban alianzas y oposiciones en un contexto en el que el acceso al territorio y al ganado eran claves para mantener la reproducción del sistema social (Evans-Pritchard [1940]1992).





Los Nuer de Sudán
Fuente: <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/images/midsize/2004.130.32942.1_0.jpg>

Como ya se ha visto en la unidad anterior, la corriente estructural funcionalista produjo un importante número de estudios etnográficos sobre las sociedades africanas, y en todos ellos se reservaron capítulos para describirse y comprender sus respectivos sistemas de parentesco, las terminologías, las formas de organización familiar, el matrimonio y las pautas residenciales. Dado que en buena parte de estas sociedades estaban regidas por la filiación unilineal –tanto patri como matrilineal–, los grupos de filiación o descendencia resultaban centrales para comprender las estructuras sociales y su funcionamiento. El énfasis que estos autores dieron al estudio del parentesco desde la perspectiva del análisis de estos grupos –inspirados en la tradición de Durkheim que apuntaba a reconocer las estructuras de una sociedad y explicar sus funciones–, hizo que su producción en torno al tema fuera conocida como la *teoría de la filiación*. Este enfoque dio preeminencia a la genealogía como expresión de los hechos del parentesco –la procreación, el matrimonio–; se trata de un lenguaje que permitía mapear las posiciones relativas del parentesco y reconocer el criterio principal de reclutamiento y formación del grupo de consanguíneos. La pertenencia a estos grupos de filiación asociaba la identidad personal con la colectiva al compartir una misma sangre, atributos, bienes y otros factores que cohesionan al grupo social.

Sin embargo, desde que Claude Lévi-Strauss publicara *Las estructuras elementales del parentesco* [1947] se planteó un enfoque alternativo sobre estas cuestiones. Recordemos que este autor propuso comprender el parentesco a partir de la prohibición universal del incesto y de la formación de alianzas a través del matrimonio, elaborando una nueva teoría del contrato social. Las alianzas matrimoniales –mediante el intercambio de mujeres entre grupos

dadores y tomadores– constituyen las reglas básicas del intercambio y la reciprocidad que hacen posible la vida social.

El intercambio de mujeres –es decir, la exogamia, "casarse fuera del propio grupo"– y la prohibición del incesto son, para Lévi-Strauss, los principios organizadores del parentesco; este enfoque sobre el campo del parentesco se conoce como *teoría de la alianza*, ya que el énfasis está puesto en los vínculos de carácter social establecidos entre grupos. El parentesco por medio de las alianzas matrimoniales es un principio de organización de las relaciones externas entre los grupos. En este sentido, las dos teorías –*filiación* y *alianza*– no resultan contradictorias entre sí, sino que colocan el acento en diferentes aspectos: los grupos basados en el parentesco difícilmente podrían garantizar su continuidad y su reproducción si no recurrieran a los intercambios matrimoniales. Y por otra parte, las alianzas resultan afianzadas con la llegada de los descendientes (Dumont, 1975; Augé, 1975).

El término "incesto" alude tanto a las uniones sexuales como al vínculo matrimonial entre parientes consanguíneos o afinales próximos; ambos –en su enorme variabilidad de formas– son relacionamientos fuertemente tabuados, es decir, prohibidos en todas las sociedades y culturas conocidas. De aquí que se conozca al "tabú del incesto" como una ley universal. Sin embargo, la antropología ha documentado a lo largo de su historia que la prohibición del incesto alcanza a variados tipos de uniones; las mismas que son admitidas en unas sociedades están prohibidas en otras. Existen incluso las que admiten el incesto como formas de matrimonio preferencial entre hermanos en ciertas élites gobernantes (antiguo Egipto, Hawai, Incas, antigua Persia, etc.) sin que a veces esté del todo claro si las uniones comprendían hermanos clasificatorios o biológicos (o si esta distinción era pertinente para estas culturas).

La antropología ha dedicado muchas páginas a reflexionar acerca de la cuestión del incesto. Mientras algunos autores sostuvieron que su existencia universal deviene de un sentimiento de rechazo instintivo y natural, Frazer se preguntaba hacia 1910 por qué, si se trataba de un instinto fuertemente acendrado requería la expresa formulación de una ley de prohibición. Para Morgan, el incesto formaba parte de la etapa ancestral de la humanidad, caracterizada por la "promiscuidad primitiva", a la que la prohibición otorgó orden y jerarquía. Freud, en su obra *Totem y Tabú* (1912-1913), sostuvo que, al contrario, la atracción entre los hijos y la madre es natural y que el padre es quien impone la ley de la prohibición. Otros autores mostraron que el rechazo al incesto se debe a la educación impartida durante la infancia que ayudaba a internalizar las prohibiciones. ¿Cuál es el sentido de tal prohibición? Lèvi-Strauss tomó como referencia una afirmación de Edward Tylor para desarrollar su teoría, en la que sostenía que las sociedades primitivas debieron elegir entre casarse fuera del grupo o extinguirse ("between married out and being killed-out", citado en Lévi-Strauss, 1993:80).

Siguiendo los aportes teóricos de Marcel Mauss, Lévi-Strauss enfatizó la importancia de la prohibición en sí, más allá de los alcances de la prohibición –que pueden variar según la sociedad– ya que la ley es la expresión del paso de la naturaleza a la cultura. De este modo, la prohibición del incesto instituye un orden social por sobre un orden natural.

La propuesta de Lévi-Strauss parte de reconocer la estructura más simple o "elemental" del parentesco –aquella que constituye el basamento inconsciente o consciente de un fenómeno– y que está compuesta por tres tipos de relaciones: la *consanguinidad* (vínculo entre hermanos), la *alianza* (unión legalizada entre un hombre y una mujer) y la *descendencia* (producto de la

procreación y del reconocimiento social del vínculo consanguíneo). En esta estructura elemental –también llamada *átomo de parentesco*– están presentes las relaciones más simples que son la base de elaboración de distintos sistemas de parentesco.

LEER CON ATENCIÓN



Este planteo se distancia del sostenido por Radcliffe-Brown, quien había enfatizado que las relaciones básicas del parentesco eran: madre/hijo (descendencia, consanguinidad), hermanos entre sí (hermandad, consanguinidad) y esposo/esposa (vínculo afinal, político o de alianza. Se advierte en el pensamiento de Radcliffe- Brown la prevalencia de la consanguinidad sobre la alianza para abordar el parentesco, mientras que Lévi-Strauss planteó lo contrario. Este autor criticó la interpretación de Radcliffe-Brown sobre el avunculado, institución básicamente asociada a la filiación. Para Lévi-Strauss el avunculado se relaciona con los mecanismos de reciprocidad y cooperación que caracterizan las organizaciones dualistas: "La organización dualista se caracteriza por una reciprocidad de servicios entre las mitades, que están asociadas y a la vez se oponen. Esta reciprocidad se expresa en un conjunto de relaciones particulares entre el sobrino y el tío materno, quienes, sea cual fuere el modo de filiación, pertenecen a dos mitades diferentes". (Lévi-Strauss, 1980:111).

La alianza es, para Lévi-Strauss, el eje principal de análisis, y a partir de ella define dos sistemas de acuerdo con la modalidad que asumen los intercambios matrimoniales. El primero es el sistema complejo, que rige en las sociedades occidentales y especialmente en las modernas. En él no hay reglas que prescriban qué tipos de elecciones matrimoniales pueden hacerse y las proscripciones se limitan a los vínculos tabuados. Se trata de un modelo abierto, asociado con un sistema de parentesco bilateral en el que la filiación se traza a través de ambos padres y en los que no existen grupos de parentesco de carácter corporativo. El segundo es el sistema elemental, en el que reglas específicas estipulan los vínculos posibles y los preferenciales, y contiene dos modelos de intercambio matrimonial: el restringido entre dos grupos que alternativamente son dadores y tomadores de mujeres –en el que los intercambios son simétricos, directos– y el generalizado, que se da entre al menos tres grupos que intercambian mujeres, de manera diferida o asimétrica.

Los sistemas elementales, tal como los analizó Lévi-Strauss, se registran en Australia, Nueva Guinea, el sudeste asiático y de Sudamérica. El autor los reconoció en su experiencia de trabajo de campo en Brasil, donde describió las organizaciones dualistas, es decir, aquellas sociedades que están divididas en dos mitades exógamas, como los bororo (Lévi-Strauss, 1952). Luego, recuperó una extensa bibliografía sobre las sociedades australianas, a las que también aplicó sus análisis sobre los intercambios matrimoniales. Las sociedades australianas fueron durante décadas materia de debate ya que Morgan las había tomado como ejemplo de las formas de organización social más "primitivas". Sin embargo, los estudios etnográficos de principios del siglo XX revelaron que

en Australia las sociedades basaban su autosubsistencia y reproducción en la caza y la recolección –formas consideradas antes como las más “simples o primitivas”– en tanto que presentaban formas de organización social de gran complejidad. Por ejemplo, los *kariera* estaban divididos en cuatro secciones y los *aranda* en ocho subsecciones, siendo estas clasificaciones las coordenadas de estructuración de las alianzas matrimoniales.

Los cuatro grupos o secciones de los *kariera* fueron analizados por Lévi-Strauss en estrecha relación con el sistema matrimonial. Las secciones se agrupaban en dos mitades exógamas y los matrimonios preferenciales eran entre primos cruzados, resultando que la elección del cónyuge se realizaba en una única sección. En el caso *aranda*, el matrimonio entre primos cruzados en primer grado –ambos pertenecientes a la misma generación– estaba prohibido por incesto, mientras que se prescribía el matrimonio con la hija de una prima cruzada. Las personas solo podían elegir cónyuge en una sola subsección (Laburthe Tolra y Warnier, 1998: 55).



Lévi-Strauss en 1938
Fuente: <http://www.antoniomunoz.es/img/kariera03.gif>

2.2.2. Familia, matrimonio y residencia

La literatura antropológica muestra cuán difícil resulta pensar el parentesco sin referencia a la familia, al matrimonio y a la residencia. Vimos que los primeros autores que se dedicaron a este campo orientaron sus reflexiones al origen de la sociedad y es en este terreno donde aparece la familia como institución social a la que se le atribuyó un rol fundante. La unión formal de dos personas de diferente sexo, el reconocimiento de sus descendientes y la convivencia en un mismo hogar parecían ser los elementos clave para una definición universal de la familia.

Sin embargo, a medida que las investigaciones etnográficas avanzaban, los antropólogos describieron y clasificaron familias de muy diverso tipo. Desde el punto de vista de su composición, las familias se clasifican en *nucleares*

La familia nuclear también es denominada familia restringida, conyugal o elemental; un sinónimo de familia extensa es familia ampliada.

–los padres y los hijos compartiendo un hogar, es decir, dos generaciones sucesivas– o *extensas*, las que incluyen a más de dos generaciones e incluso a algunos parientes colaterales conviviendo en el mismo hogar. La residencia en común le confiere a uno u otro tipo de familia un sentido de unidad no solo social sino económica; la complementariedad del trabajo por género y por actividades productivas la convierten asimismo en unidades de producción y consumo.

Pero si tomamos como criterio las características de la unión conyugal que da origen a una familia, las caracterizaciones varían. Vale la pena aclarar que el matrimonio es una unión consagrada por la ley o la costumbre de una sociedad –tradicionalmente entre personas de sexo diferente–, por medio del cual se ponen en juego dos cuestiones: por un lado, los acuerdos de dos familias que sellan una alianza a través del matrimonio de sus hijos –lo que marca la importancia del hecho social en la formación de la familia– y, en segundo lugar, la legalización de la descendencia que quedará incorporada a la filiación materna, paterna o a ambas. Y así como el matrimonio es una unión legal –cuya importancia social suele ser connotada a través de celebraciones rituales públicas y de intercambios de regalos– en toda sociedad se distingue este de las uniones secundarias, no formales, libres o ilegales con las que puede coexistir.

Poligamia y monogamia son dos formas de matrimonio que dan lugar a familias de diferente composición. La familia poligámica se deriva de un matrimonio múltiple y simultáneo: de un hombre con varias mujeres –poliginia– o a la inversa, mucho menos frecuente, de una mujer con varios hombres –poliandria–. La poliginia es un tipo de matrimonio muy extendido y es característico de las sociedades islámicas tradicionales, en las que se admiten hasta cuatro esposas. Dependiendo del equilibrio en la composición demográfica por género, algunos hombres pueden monopolizar mujeres, posicionándose en espacios sociales jerárquicos. El número de mujeres en un hogar aumenta el rendimiento del trabajo haciendo de la poliginia una alternativa para mejorar las condiciones económicas de la familia. Por su parte, la poliandria se relaciona con sociedades en la que la transhumancia, el comercio a larga distancia o las actividades guerreras obligaban a los hombres a pasar largas temporadas lejos de sus hogares.

Levirato y sororato son dos formas de matrimonio múltiple. En el primer caso, una mujer se casa con un hombre y sus hermanos, o bien un hermano puede ocupar el lugar del esposo fallecido. El sororato es análogo, solo que es el hombre el que establece la unión con una mujer y sus hermanas. Cuando los matrimonios se dan en forma simultánea, la unión es polígama; en el caso de que sean sucesivas, se debe a que en esa sociedad prevalece la monogamia. Ambas formas demuestran la importancia de los grupos familiares en el establecimiento de las uniones, ya que los intereses de estos están más allá de las personas; el carácter sucesivo o simultáneo de estos matrimonios no hace sino reforzar el vínculo de alianza entre los mismos grupos.

La celebración de un matrimonio implica que la pareja habrá de establecerse en un hogar o formar parte de uno ya establecido. En las sociedades etnográficas la residencia no suele ser materia de elección sino que se encuentra asociada al principio de filiación que la rige. La patrilocalidad –vivir en la residencia del padre– es muy frecuente en las sociedades patrilineales, y se denomina virilocalidad cuando el hogar se establece de manera independiente pero próxima a la familia paterna, como es el caso de los nuer. La matrilocalidad (que se da entre los hopi) –y

la uxorilocalidad– es la regla de residencia femenina, y la avunculocalidad (presente entre los trobriandeses), establece la residencia en el hogar del hermano de la madre. La neolocalidad refiere a una residencia nueva, en tanto que la alternancia se denomina ambilocalidad. Pero además de la relación entre residencia y filiación la antropología ha señalado la importancia de los sistemas económicos que sustentan a cada sociedad. Así, la residencia matrilocal está presente en las sociedades de base agrícola en las que la tierra pertenece a los grupos de filiación matrilineal y es trabajada por las mujeres. La patrilocalidad es mucho más frecuente entre pueblos pastores o cazadores. Las sociedades occidentales no poseen reglas residenciales vinculadas al parentesco; por lo general, son las condiciones socioeconómicas de la pareja y las familias las que condicionan o determinan dónde, cómo y con quién establecerse.

Pero más allá de la variabilidad de formas de matrimonios y familias registradas en las investigaciones de campo antropológico, ha quedado comprobado que en toda familia los cónyuges comparten tareas económicas, sociales y domésticas de carácter complementario: sus roles están claramente diferenciados aunque las asignaciones de tareas no suelen responder de manera estricta a los estereotipos más frecuentes. En efecto, si bien suele asociarse a los hombres con las actividades de caza y a las mujeres con la recolección, también hay sociedades donde la caza es una empresa colectiva, al igual que la recolección o distintas actividades vinculadas con la agricultura. Lo mismo puede decirse de otras tareas como el tejido, la cestería, el acarreo de leña y agua, la alfarería. Cada sociedad ha encontrado su propia manera de organizar el sistema de trabajo.

La maternidad y la paternidad son igualmente roles fundamentales en toda institución familiar y la tradición suele asociar estos roles con las funciones biológicas, que en el caso de nuestra sociedad, suelen coincidir. Sin embargo, la antropología ha mostrado que esto no puede generalizarse y los conceptos de *genitor* y *genetrix* designan la paternidad y la maternidad biológica, respectivamente, distinguiéndolo de los roles sociales. En muchas sociedades se asume que las mujeres son fecundadas por los espíritus de los antepasados y en otras es el hermano de la mujer quien ejerce el rol de padre social sobre sus hijos. Entre los nuer del Sudán, Evans-Pritchard documentó la existencia del “matrimonio entre mujeres” en el que una mujer estéril adquiría el status de hombre para los miembros de su linaje (los nuer son patrilineales). Al tener acceso a los bienes del linaje, esta mujer en rol masculino podía pagar el precio de la novia y convertirse en su esposo legalmente. No se trataba de una unión homosexual ya que la esposa mantenía uniones informales con otros hombres con el fin de procrear descendencia que era adscripta al linaje de la “mujer-esposo”, quien se convertía así en el “padre de sus hijos”. También existe entre los nuer el “matrimonio fantasma”, que permite a un hombre unirse en nombre de un pariente próximo fallecido que no ha tenido su propia descendencia. Estos casos, entre otros, muestran que la paternidad fisiológica no siempre es significativa en todas las sociedades. Entre los mossi del Alto Volta, la madre biológica –genetrix– no suele criar a sus hijos, rol que ejercen otras mujeres del poblado y que a la vez es distinguido de quienes amamantan. Otros casos etnográficos muestran que incluso hay sociedades en las que sus miembros niegan la relación entre acto sexual y procreación, como los bellonais de las Islas Salomón (Zonabend, 1988). Todas estas referencias enfatizan el carácter socialmente construido del parentesco y la familia.

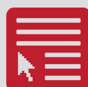
Hacia mediados del siglo pasado, la antropología había reunido suficientes informes etnográficos como para advertir que la familia nuclear predominaba en contextos tan opuestos como son las sociedades de economías cazadoras y recolectoras –aquellas llamadas "primitivas"– y las sociedades modernas capitalistas, demoliendo definitivamente la antigua interpretación evolucionista que hacía de la familia monógama y nuclear el modelo más avanzado (Lévi-Strauss, 1956). Estas evidencias permitieron construir la hipótesis acerca del carácter universal de la familia, que en todas las sociedades cumpliría con cuatro funciones fundamentales: la satisfacción sexual de la pareja, la procreación, el sustento económico a través de la división del trabajo y la cooperación y la educación de los hijos (Murdock, 1949).

Esta conceptualización de la familia en términos de las necesidades que cubre en el seno de la sociedad –de la que se deduce además su carácter universal– está ya expresada en el trabajo de Malinowski sobre los aborígenes australianos, escrito en 1910, que será analizado en el apartado siguiente.

Sin embargo, estas mismas evidencias permitieron poner a prueba esta hipótesis, habida cuenta de la existencia de sociedades en las que la familia nuclear parecía no existir, y al mismo tiempo, discutir los preceptos desde los cuales se elaboró la conceptualización de la familia. Por ejemplo, la sociedad nayar de la India presentaba una estructura social en la que la familia nuclear no se reconocía: las mujeres no se unían formalmente con un esposo sino que podían procrear con varios hombres sin convivir con ellos. La filiación matrilineal adscribía la descendencia a la familia materna, y la autoridad era ejercida por el hermano de la madre. La dinámica social imponía un régimen guerrero que hacía que los hombres permanecieran de manera poco estable en las aldeas.

Claude Lévi-Strauss fue el autor que más insistió en la trascendencia de la alianza en la formación de la familia, siendo esta, a su vez, condición de posibilidad del establecimiento de las nuevas alianzas. Este circuito de intercambios y de uniones es lo que garantiza la formación y reproducción de la sociedad. En su artículo titulado *La familia* (1956) propuso construir un modelo ideal que reúne un conjunto de características atribuidas a la familia, para confrontarlo con los ejemplos etnográficos. Este modelo ideal reconoce que la familia tiene su origen en el matrimonio, formado por la pareja, y los hijos reconocidos (aunque otros parientes pueden integrar el grupo) y en la que sus miembros están unidos por lazos legales, derechos y obligaciones y prohibiciones sexuales. El examen de materiales etnográficos –que incluyen referencias a la sociedad occidental– permitió al autor analizar cada uno de estos aspectos y dar cuenta de la variabilidad de respuestas culturales a las mismas cuestiones.

LECTURA RECOMENDADA



Lévi-Strauss, C. Spiro, M. y Gough, K. [1974] (1995), *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia,* Anagrama, Barcelona.

Françoise Héritier, discípula de Lévi-Strauss, definió con amplitud y a la vez con precisión las principales características de la familia, capitalizando tanto los aportes de los autores clásicos –en particular de su maestro– como las discusiones que se dieron dentro del campo de la antropología del parentesco y la organización social:

> Concluiremos pues, de manera aparentemente paradojal, que la familia es ciertamente un hecho universal, pero apenas en el sentido de que no existe ninguna sociedad desprovista de una institución que desempeñe en todas partes las mismas funciones: unidades económicas de producción y consumo, lugar privilegiado de ejercicio de la sexualidad entre parejas autorizadas, lugar de reproducción biológica, de crianza y socialización de los hijos. En este ámbito, obedece siempre a las mismas leyes: existencia de un estatuto matrimonial legal que autoriza el ejercicio de la sexualidad entre por lo menos dos miembros de la familia (o que provee los medios para suplirlo), prohibición del incesto (relación sexual o casamiento), división del trabajo según los sexos. Sin embargo, aunque el modelo conyugal monógamo, con residencia común de los cónyuges, sea el más difundido, la extrema variedad de las reglas que contribuyen al establecimiento de la familia, para su composición y su sobrevivencia, demuestra que la familia no es –en sus modalidades particulares– un hecho natural, sino bien por el contrario, un fenómeno altamente artificial, construido; un fenómeno cultural en consecuencia (Héritier, 1989: 85, traducción propia).

2.2.3. El parentesco y la familia: enfoques tradicionales y actuales

Hemos visto que los dominios del parentesco fueron profusamente examinados por la antropología desde sus inicios. Así, la disciplina comprobó que en las llamadas sociedades "primitivas" o "tradicionales", los principios de funcionamiento y las estructuras sociales no se comprendían cabalmente sin referirse al parentesco. Y más aun, que en la mayoría de estas sociedades –sobre todo aquellas de baja escala demográfica– la organización del parentesco virtualmente coincidía con la organización social, económica y política. No es entonces casual que todas las etnografías clásicas –y aun muchas de las modernas– cuenten con un capítulo destinado a describir y analizar el sistema de parentesco, y la confección de genealogías sigue siendo un procedimiento corriente en el desarrollo del trabajo de campo antropológico.

Esto se debe a que, en todas las sociedades, la formación de grupos primarios de cooperación que permiten a los individuos sobrevivir están basados en relaciones y nociones de parentesco. En este marco, los individuos se convierten en personas socialmente reconocidas a partir de los principios de filiación, y reciben los primeros elementos que configuran su estatus y su identidad en relación con el parentesco. De hecho, es universal la asignación de un nombre propio después del nacimiento de un hijo y la atribución de algún marcador que permita identificarlo con una determinada filiación. Los nombres y apellidos ubican socialmente a las personas en un entramado de relaciones que se trazan por medio del parentesco.

Claude Lévi-Strauss, en su obra *El pensamiento salvaje* [1962] abordó el tema de los sistemas nominativos, advirtiendo que se trata de clasificaciones relacionadas con las posiciones que cada persona va ocupando en su sociedad. Reconoció los "autónimos" (nombres propios) de los "teknónimos" (que expresan la relación con un descendiente, "padre de…", "madre de…") y los "necrónimos" (refieren la relación con un familiar muerto). A partir del ejemplo de los penan de la Isla de Borneo, estudió los cambios de nombres de las personas a lo largo de la vida y como cada uno de ellos se reemplazan para designar nuevos estados o relaciones. Sistemas semejantes –aunque de

menor complejidad a los estudiados para las sociedades "primitivas"– están vigentes en nuestras sociedades modernas, en las que todos recibimos un nombre propio –a veces más– al momento de nacer (dado por los padres) y un apellido o dos, según la legislación o la tradición de cada país. Este apellido, y ya lo afirmó Lévi-Strauss, permite identificar a una persona en relación con una o dos familias (paterna, materna o ambas):



La última frase de la cita hace referencia al hecho de que, por lo general, el sistema nominativo expresaba los cambios de estado de las mujeres modificando su apellido; a partir del casamiento (reemplazaban el propio por el del marido o lo adicionaban con la partícula "de") o de la viudez ("viuda de tal"). En la actualidad, al ocupar las mujeres espacios sociales menos connotados por la subordinación de género, esas modificaciones son poco frecuentes.



> El patronímico pertenece a los hijos con todo derecho; se puede decir que en nuestras sociedades es un clasificador de linaje. La relación de los hijos con el patronímico no cambia, por tanto, por el hecho de la muerte de los padres. Y esto es más cierto todavía por lo que toca al hombre, cuya relación con su patronímico permanece inmutable, sea célibe, esté casado o sea viudo. (Lévi-Strauss, 1964: 281)

Los nombres y apellidos remiten entonces a la identidad de una persona, en un doble cuadrante que remite a la dimensión de la familia y también a los grupos de pertenencia social. Así como la repetición de nombres en una familia (homonimia) suele relacionarse con el soporte mnemotécnico de los parientes que ya no están, los sobrenombres o apodos diluyen las diferencias sociales y abren espacios de igualitarismo en una relación, según los contextos en que se los emplea. Françoise Zonabend estudió el sistema nominativo en una pequeña comunidad de la Francia contemporánea, y mostró, al observar las relaciones familiares y sociales cotidianas, de qué manera los componentes de la identidad se heredan, se construyen socialmente y se eligen, de manera interactiva y dinámica.

LECTURA RECOMENDADA



Zonabend, F. (1981) [1977] , "Por qué nominar. Los nombres de las personas en un pueblo francés: Minot en Chatillonais", en Lévi-Strauss, C., *La identidad. Seminario Interdisciplinario,* Ediciones Petrel, Barcelona.

Como ya hemos visto, el viraje de los estudios del parentesco, desde las sociedades primitivas o tradicionales hacia las sociedades modernas y contemporáneas del mundo occidental, forma parte del proceso mayor de replanteo del objeto y del campo de estudios de la disciplina antropológica y tuvo lugar después de la Segunda Guerra Mundial. Este lento desplazamiento permitió trasladar problemas teóricos clásicos a las sociedades actuales; por ejemplo, si en las sociedades tradicionales el parentesco ocupaba un rol central que articulaba con la organización social, económica y política, en las sociedades modernas el lugar del parentesco parecía desdibujado. La creciente complejización y especialización en la sociedad, y los nuevos modelos de Estado habrían incidido en el recorte de las incumbencias del parentesco, circunscribiéndolo al ámbito doméstico.

Durantes las décadas de 1960 y 1970, varios antropólogos iniciaron estudios sobre parentesco y familia en ámbitos urbanos modernos, renovando el

aparato teórico crítico que cuestionaba las bases mismas de la construcción de las teorías del parentesco. Desde las primeras formulaciones de los antropólogos británicos, el parentesco estaba fundado en los hechos del orden natural como la unión sexual y la procreación, así como en el reconocimiento de los lazos genealógicos a través de los cuales se podía ordenar los vínculos parentales. Los cuadros genealógicos resultan de este modo representaciones del parentesco que comprenden la filiación, la ascendencia y la descendencia, los vínculos de hermandad, como así también las relaciones de alianza y por afinidad. Sin embargo, las revisiones críticas comenzaron a plantear que esos parámetros desde donde se comprendía el parentesco resultaban una proyección y una generalización de presupuestos y nociones que eran centrales en la formación del parentesco en las sociedades occidentales. Para la antropología tradicional y para los antropólogos, era "natural" pensar el parentesco a partir de sus propias nociones construidas sobre la base de sus experiencias en relación con la dimensión biológica: la relación sexual, la procreación, la sangre como elemento que simboliza la unidad y la identidad.

Como parte de estas contribuciones críticas, David Schneider (1918-1995) construyó modelos de interpretación en consonancia con la tradición norteamericana de antropología que privilegiaba el análisis de la cultura. Desde esta perspectiva, llevó adelante una investigación sobre el parentesco norteamericano considerándolo como un sistema cultural, compuesto por símbolos y significados. Para Schneider, su estudio demostraba que el parentesco no consistía en un sistema de relaciones sociales y biológicas, ordenadas a través de representaciones genealógicas, sino de un lenguaje alterante simbólico. Como tal, combinaba elaboraciones culturalmente creadas sobre las substancias naturales que entran en juego durante las relaciones sexuales, la procreación y el amamantamiento (sangre, semen, leche) con códigos de conducta socialmente consensuados. En su obra *American Kinship: a Cultural Account* (1968) mostraba que para los sujetos entrevistados, un pariente consanguíneo se definía por compartir una substancia biogenética común y un pariente político por el mantenimiento de un cierto código de conducta. A la vez, señaló que sus informantes distinguían entre el amor conyugal –basado en una solidaridad más difusa– y el cognaticio, en el que la solidaridad es más duradera.


David Schneider

Schneider planteó que el parentesco es una categoría analítica, ya que aplicar a una persona un término de parentesco no hace de ella un pariente efectivo en sentido social. El parentesco no sería un campo de estudios autónomo sino una representación cultural que debe ser abordada en sus propios términos, pues los mismos símbolos de parentesco –ambiguos y flexibles– están presentes entre quienes comparten la misma religión o pertenencia a una nación (1977).

En Gran Bretaña, autores como Raymond Firth (1901-2002) abordaron los estudios de parentesco en contextos urbanos contemporáneos desde la década de 1950; este autor publicó en 1970 una obra que dialogaba con la de Schneider (1968) *Family and their relatives. Kinship in a Middle-Class Sector of London,* mostrando que en las clases medias trabajadoras las nociones de parentesco y familia se ajustaban a las nuevas condiciones de trabajo y educación de las clases medias. El conjunto de nociones expresadas por los informantes fueron llamadas la "ideología del parentesco", que enfatizaba la importancia de los vínculos en torno a la familia nuclear. Otro autor que renovó con sus críticas los estudios de parentesco

en Gran Bretaña fue Rodney Needham (1923-2006), quien en su obra *Rethinking Kinship and Marriage* (1971) incorporó los planteos de Lévi-Strauss y cuestionó, al igual que Schneider, el uso de conceptos de parentesco por ser proyecciones etnocéntricas (formas propias de concebir y representar el parentesco en la cultura occidental).

Dentro de las corrientes críticas, la antropología feminista aportó un conjunto de miradas descentradoras, que pusieron de relieve el carácter "androcéntrico" de la producción antropológica en particular. Es decir, en la disciplina había predominado la producción de género masculino, y las mujeres solían tener una importancia secundaria. Las críticas también se dirigieron a las visiones más tradicionales sobre la familia y el parentesco, que asignaban posiciones de subordinación a la mujer o a lo sumo roles en los que la cooperación en el trabajo estaban fijadas de antemano y no se problematizaban. Las nuevas corrientes de producción adquirieron fuertes tonos críticos y colaboraron en el replanteo de temas como la sexualidad, los roles de género, los sentidos de la maternidad, la afectividad y la corporalidad en relación con los estudios sobre la familia y el parentesco (Collier y Yanagisako, 1987; Yanagisako y Collier, 1994).

LECTURA OBLIGATORIA



Collier, J., Rosaldo, M. y Yanagisako, S. (1997), "¿Existe una familia? Nuevas perspectivas en antropología", en Lancaster, R. y Di Leonardo, M. (comps.), *The Gender. Sexuality Reader,* Routledge. Londres.

Otros aportes significativos en esta línea se deben a Françoise Héritier, quien retomó los problemas clásicos –el incesto y los sistemas de intercambio matrimonial– abordados por su maestro, pero desde un enfoque que incorpora el género y el cuerpo. Héritier ha postulado que la primera experiencia universal de la alteridad y la identidad se vincula con las percepciones de las diferencias entre los sexos –masculino y femenino– y ambas están ancladas en el cuerpo. La asociación entre el cuerpo y las experiencias de la diferenciación sexual se ligan igualmente a la reproducción y constituyen la base desde la cual explica la diversidad de los sistemas de parentesco. Para la autora, toda cultura reconoce el vínculo entre la relación sexual y la procreación –más allá de cómo la cuestión sea tematizada– siendo este vínculo fundante de la noción de persona. El intercambio de fluidos durante la relación hace que la pareja comparta sustancias básicas que las unen, constituyendo un aspecto central en la conceptualización del incesto y las alianzas matrimoniales que profundizan los alcances de la teoría de Lévi-Strauss (Héritier, 1989).

PARA REFLEXIONAR



Para la antropología clásica, todos los sistemas de parentesco estaban basados en el reconocimiento de una comunidad de sangre a través de la procreación. En este sentido, la diversidad de los sistemas de parentesco podía considerarse como la elaboración particular por parte de cada cultura, de unos hechos humanos universales. Para los antropólogos actuales, en cambio, los elementos biológicos del parentesco –esa relación basada en la sangre– son símbolos, y el referente de esos símbolos no es la biología entendida como un proceso natural. Han insistido en la premisa de que el parentesco es una construcción cultural, no en el sentido de que es una representación más o menos transparente de una serie de hechos que existen en la naturaleza, sino en el sentido de que el parentesco se va constituyendo significativamente en cada cultura, antes de ser algo que "está allí", más allá de la representación que haga de él cada cultura. El parentesco, referido a la procreación, ha dejado de tener capacidad comparativa universal, convirtiéndose en una forma característica occidental de ordenar y dar significado a unas relaciones sociales en las cuales se privilegian los lazos biogenéticos en tanto que símbolos de una solidaridad duradera surgida de la experiencia compartida. Ello ha permitido poner en duda uno de los presupuestos más fuertemente arraigados en la tradición antropológica: entender que la última referencia del parentesco es la reproducción humana y que, por tanto, las variaciones del parentesco pueden trazarse en todas las culturas, en función de la trama genealógica (Bestard Camps, 1998: 41).

Es indudable que la institución familiar y los vínculos de parentesco han atravesado en las últimas décadas por complejos procesos de cambio, acompañando, resignificando o reaccionando a las tendencias de transformación que se dan en los sistemas sociales y culturales actuales. El avance de la medicina, de los conocimientos en materia de genética y de la tecnología reproductiva son elementos claves que tensionan la doble matriz sobre la que se estructura la institución de la familia y el parentesco: los aspectos biológicos –aquel orden que fue llamado de la "naturaleza"– y el aspecto social –el orden de la cultura–. De hecho, las nuevas técnicas genético-reproductivas cuestionan modelos generales interiorizados sobre la concepción, la reproducción y la filiación, y plantean nuevas preguntas respecto de si los lazos biológicos adquieren mayor importancia que los lazos sociales, o a la inversa.

Las legislaciones de diferentes países indican que, por ejemplo, se reconoce una vital importancia a la prueba biológica de la paternidad, en orden de establecer derechos y obligaciones entre el padre y un hijo (identidad, herencia de bienes, etc.). La donación de esperma y de óvulos va en el mismo sentido, en la medida que en algunas sociedades se ha previsto el derecho de los hijos a conocer la identidad de cualquiera de sus progenitores biológicos. En otros, el mismo Estado toma recaudos para evitar que los hijos procreados bajo programas de donantes anónimos compartan algún genitor o genetrix, que eventualmente puedan incurrir en el incesto sin saberlo (Bestard Camps, 1998).

Sin embargo, la biologización de la que se trata hoy en día puede estar muy lejos del orden de la naturaleza, tal y como se lo ha considerado tradicionalmente. Los avances tecnológicos responden a progresos sistemáticos en el ámbito de la ciencia, es decir, en el campo de las creaciones culturales. La cultura, para todos los especialistas en parentesco moderno, ha intervenido decididamente en el orden natural, fragmentando el proceso reproductivo –esencial para la continuidad de nuestra especie– en varias dimensiones. Por un lado, distinguiendo entre la concepción en términos genéticos (ya que la concepción no requiere necesariamente de una cópula o relación sexual), y por otro, separando procesos de procreación que pueden llevarse a cabo en cuerpos diferentes (el óvulo fecundado puede implantarse en un útero que puede no ser el de la madre social). Todas estas nuevas situaciones habilitan a explorar campos alternativos de resignificación de los lazos biológicos y sociales que componen el parentesco y a interrogarnos acerca de su importancia en las sociedades presentes.



Si el parentesco se funda sobre el hecho biológico de la procreación, las relaciones de parentesco son esencialmente sociales. La paradoja de la procreación médicamente asistida es que está animada por ideologías contradictorias: la que refuerza el lazo simbólico y la que responde a las demandas motivadas por una ideología biológica. La biologización de la procreación humana hace, de todos modos, que la filiación sea más que nunca dependiente del lazo social (Ghasarian, 1996: 240; traducción propia).

Como señala Marilyn Strathern, en la medida en que la naturaleza requiera asistencia por parte de la cultura, deja de modelar y de representar el proceso reproductivo. Así, la naturaleza se transforma en una entidad que se deja absorber por la nueva cultura tecnológica (1992). El avance de la cultura sobre la naturaleza en este ámbito es tal que se requieren códigos, lenguajes y analogías basadas en la cultura para referirse a la naturaleza, subvirtiendo el orden jerárquico entre ambas. “La naturaleza deja de ser, de este modo, un referente externo e independiente y se convierte en algo ligado a la manipulación humana. Deja de ser un mundo fuera de la cultura” (Bestard Camps, 1998: 202-203).

La manipulación de la naturaleza puede llegar tan lejos como la recreación de la identidad a partir de la clonación. Este procedimiento de replicación fue puesto a prueba en animales, pero la sola presunción de experimentación en seres humanos causa alarma, rechazo y prevención; la duplicación de la identidad resulta atentatoria de la diversidad que caracteriza a la humanidad. La conservación por congelamiento de esperma, óvulos u óvulos fecundados –que pueden ser utilizados cuando sus donantes ya han fallecido– también genera debates en los medios científicos y sociales, en general, por cuestiones éticas. Cada nueva situación plantea la necesidad de redefinir qué se entiende por paternidad o maternidad, desde el punto de vista de los actores tanto como del sistema legal. La puesta en cuestión de los rasgos que definen dos de las categorías básicas del parentesco –madre/padre– deriva en la redefinición de las demás relacionadas con ellas.

Si, por un lado, todos estos cambios suponen el replanteo del parentesco como vínculo biológico y social, en esta última dimensión se registran igualmen-

te transformaciones significativas. Por ejemplo, antropólogos e historiadores de la familia vienen advirtiendo el crecimiento en las últimas décadas de una forma familiar, conocida como “familia ensamblada”. Esta morfología no es novedosa y en el pasado retrataba a las familias compuestas por un hombre viudo y su descendencia, una segunda esposa –a veces también viuda con hijos– y la nueva descendencia de ambos. Ciertas condiciones económicas, sociales y demográficas del pasado hicieron que este formato no fuera inusual. En la actualidad, los avances en materia de salud –en relación, por ejemplo, con el riesgo de vida que implicaban los partos–, el aumento de las expectativas de vida y la existencia de alternativas para recrear una familia (el divorcio y los nuevos matrimonios) crearon condiciones para renovar a la familia ensamblada, en la que convive una pareja con sus hijos y algunos hijos de uniones anteriores (generalmente, los hijos permanecen con su madre). La doble residencia de los hijos es también un rasgo característico de estas dinámicas familiares.

Las reformas en el reconocimiento de los derechos civiles, que equiparan los matrimonios de personas del mismo sexo con los efectuados entre personas de sexo diferente, ha llevado a cuestionar los roles tradicionales de género y a replantear las opciones de maternidad/paternidad a través de la fertilización asistida o de la adopción. Si la conformación de las parejas cambia, el sentido de la unión matrimonial permanece –en tanto derechos y obligaciones, en la afectividad, cooperación y la solidaridad que el vínculo compromete– y la orientación hacia la constitución de una familia con descendencia se plantea como opción en muchos casos. Las discusiones alcanzan otras dimensiones, no menos importantes, al entrar en juego los derechos de los niños a tener una familia, un hogar y una educación, en particular cuando se trata de menores huérfanos o abandonados. En la actualidad, los modelos más tradicionales de pareja, matrimonio y familia están siendo reconsiderados, sin que esto implique dejar de valorar aquello que cada sociedad y cada cultura asumen como parte de su propia identidad.

LECTURA OBLIGATORIA



Héritier, F. (1996) (2002), “La vinculación a la estirpe. Reflexiones sobre los nuevos modos de procreación”, en *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia,* Ariel, Barcelona, pp. 251-272.



1.

a. Releve en Internet los cambios ya sancionados por ley y las propuestas de modificación presentadas por las Cámaras para la reforma del Código Civil de la República Argentina.

b. Elabore una agenda de propuestas y discuta sus implicaciones en relación con:

- el género y la pareja conyugal,
- la diversidad de formas familiares,
- la ponderación de los lazos biológicos y los lazos sociales en el reconocimiento de la paternidad y la maternidad legal (programas de paternidad y maternidad responsable),
- las técnicas de reproducción asistidas.

PARA REFLEXIONAR



Reflexione acerca de los avances producidos en las técnicas de reproducción humana y, en relación con la actividad anterior, analice las problemáticas que advierte –para las sociedades europeas– la antropóloga Verena Stolcke, en su texto (2009), "A propósito del sexo", en *Política y Sociedad*, vol. 46, N°1 y 2, pp. 43-55. Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/22983> [Consulta 6/10/2012].

2.3. Antropología política

Una revisión sobre el modo en que la antropología abordó el estudio de la política supone realizar, por un lado, un recorrido por algunos textos y autores claves que son expresivos de diferentes concepciones teóricas y metodológicas. Por otro lado, ese itinerario nos llevará a reflexionar sobre las formas y el contenido que asume la política en distintas sociedades, desde las llamadas "primitivas" hasta las "tradicionales" y las "modernas".

2.3.1. El estudio de la política en la antropología británica entre las décadas del cuarenta y sesenta

Contrariamente a una hipótesis que ha dominado el desarrollo del pensamiento occidental moderno situando los orígenes de la política con la emergencia del Estado, en textos fundacionales de la antropología se afirmaba su existencia en las "sociedades primitivas". Como observamos anteriormente, Henri Maine en *El derecho antiguo* y Lewis Morgan en *La sociedad antigua* se ocuparon de los orígenes y naturaleza de la política y del Estado, las relaciones entre religión y política, derecho y organización social (en particular, el parentesco), articulando enfoques histórico, etnográfico y del derecho comparado.

Esta preocupación por relacionar la política con otros fenómenos sociales –aunque desprovista de los presupuestos evolucionistas de Maine y Morgan– tuvo un lugar relevante en una monografía clave en la conformación de la antropología política como subdisciplina: *Los Nuer,* de Edward Evans-Pritchard, así como en resultados obtenidos en etnografías de varios investigadores publicadas por este antropólogo británico y su par de origen sudafricano Mayer Fortes (1906-1983) en artículos reunidos en *Sistemas políticos africanos* (1940).



Véase apartado 1.3.4 de la Unidad 1.

LEER CON ATENCIÓN



Además de las contribuciones de Fortes sobre los tallensi y de Evans-Pritchard sobre los nuer, varios antropólogos que alcanzarían una destacada trayectoria en la antropología británica aportaron artículos a *Sistemas políticos africanos.* Los sudafricanos Max Gluckman (1911-1975) e Isaac Schapera (1905-2003) analizaron la política entre los zulúes de Sudáfrica y los ngwato de Bechuanaland, respectivamente. La británica Audrey Richards (1899-1984) con su estudio sobre los bemba de Rhodesia y el austríaco (nacido en Galitzia) Siegfreid Frederick Nadel (1903-1956) con su investigación sobre los kede de Nigeria. También participaron de la publicación Kalervo Oberg con un trabajo sobre el reino ankole de Uganda y Gunther Wagner con otro sobre los bantúes de Kavirondo.

En la introducción a este libro, Fortes y Evans-Pritchard dejaban en claro cuál había sido el balance de la interlocución de las etnografías efectuadas en África en la década de 1930 respecto de los argumentos de la filosofía política moderna, especialmente, con variaciones de la teoría iusnaturalista o teoría de los derechos naturales que invocaban un “estado de naturaleza” originario (Thomas Hobbes y John Locke) o una “sociedad civil” (Jean Jacques Rousseau) como momentos pre-políticos en la historia de la humanidad, superados por la institución de un “contrato” interindividual o social que dio lugar a la política en un “Estado civil” o “Estado”:



> Nuestra opinión es que las teorías de los filósofos políticos no nos han ayudado a comprender las sociedades que hemos investigado; es por ello que las consideramos de escaso valor científico. La razón principal es que las conclusiones de dichas teorías no acostumbran a estar formadas en base al comportamiento observado, o no son susceptibles de ser contrastadas mediante este criterio. La filosofía política se ha ocupado fundamentalmente del *deber ser*, es decir, de cómo deberían vivir los hombres y de qué tipo de gobierno deberían tener, y no de cuáles *son* sus costumbres e instituciones [...] Por lo común han utilizado hipótesis sobre etapas primitivas de la sociedad humana en las que se suponía que no existían instituciones políticas, o han desplegado dichas etapas en una forma muy rudimentaria, tratando de reconstruir el proceso mediante el cual las instituciones políticas típicas de sus propias sociedades han evolucionado a partir de las formas elementales de organización. (Fortes y Evans-Pritchard, 1985: 87)

Fortes y Evans-Pritchard proponían un estudio “inductivo y comparativo” de las “instituciones políticas” basado en el trabajo de campo etnográfico. En esos estudios determinaron la existencia en las sociedades africanas de dos tipos de “sistemas políticos”. Por un lado, los sistemas del tipo “grupo A” (zulúes, ngwato, bemba, banyankole y kede) poseían un gobierno, esto es, disponían de formas de autoridad centralizada, organización burocrática-administrativa y jurídica. Asimismo, los derechos y privilegios que conllevaba

en estas sociedades la autoridad gubernamental eran contrapesados por las responsabilidades que ese estatus acarreaba, las restricciones al poder y las instituciones que funcionaban con el fin de de proteger la ley, las costumbres y controlar a los representantes del poder central. Por otro lado, los sistemas del tipo “grupo B” (logoli, tallensi y nuer) carecían de los anteriores atributos sociales y, por tanto, eran sociedades igualitarias o segmentarias donde no existían marcadas diferencias de riqueza, rango o estatus.

En estas últimas sociedades, las unidades políticas se establecían en torno de la organización territorial –como las secciones tribales primarias, secundarias y terciarias nuer– y/o el parentesco –por ejemplo, un sistema segmentario de grupos permanentes basados en algún tipo de filiación unilateral, patrilineal o matrilineal. Fortes y Evans-Pritchard especulaban que quizá las sociedades del “grupo B” puedan evolucionar hasta corresponderse con la conformación de las del “grupo A”, pero sostenían que carecían de fundamentación empírica y conocimientos históricos para dar cuenta de esa hipótesis.

Solo las sociedades del “grupo A” poseen “gobierno”, es decir, una autoridad central, alguna forma de administración territorial y/o instituciones judiciales; en tanto que las del “grupo B” tienen una “organización política”, tal como define este concepto Alfred Radcliffe-Brown en el prólogo a *Sistemas políticos africanos*: instituciones que contribuyen al mantenimiento del orden social sobre un territorio mediante una autoridad que ejerce un poder coactivo sobre la población subordinada. Así pues, sobre la base de esta caracterización en dos tipos de “grupos” reconocían a grandes rasgos tres “tipos de sistema político”:



> En primer lugar, existen aquellas sociedades muy pequeñas (aunque en este libro no se hallan representadas) en la que incluso la unidad política más amplia engloba a un grupo de personas que se hallan relacionadas entre sí por lazos de parentesco; es por ello que las relaciones políticas coinciden con las relaciones de parentesco, y que la estructura política y la organización de parentesco son una y la misma cosa. En segundo lugar, existen sociedades en la que la estructura del linaje constituye el marco del sistema político; en estas sociedades existe una coordinación precisa entre ambos sistemas, de forma que cada uno está de acuerdo con el otro, si bien cada uno de ellos sigue siendo inconfundible y autónomo en su esfera propia. En tercer lugar, existen sociedades en que la organización administrativa es el marco de la estructura política. La extensión numérica y territorial de un sistema político varía de acuerdo con el tipo al que pertenece. Un sistema de parentesco no parece capaz de unir a un gran número de personas en una organización única para la defensa y para la resolución de conflictos mediante el arbitraje como un sistema de linajes, mientras que este no parece capaz de unir un número tan grande de personas como un sistema administrativo. (Fortes y Evans-Pritchard, 1985: 90).

De modo que, la organización y el despliegue territorial, la demografía, los modos de subsistencia, el parentesco, las jerarquías y el estatus social, son factores que determinan la conformación y cualidades de la política en las sociedades estudiadas en *Sistemas políticos africanos*. También los mitos y rituales cumplen una función fundamental en la constitución de estos sistemas políticos, pues:



> Para sus súbditos, no es solo una persona que puede imponer sus deseos y voluntad. Es el eje de sus relaciones políticas, el símbolo de su unidad y exclusividad, y la encarnación de sus valores esenciales. Es algo más que un dirigente secular […] Sus credenciales son místicas y provienen del pasado. Donde no existen jefes, los segmentos equilibrados que componen la estructura política están garantizados por la tradición y el mito, y en sus interrelaciones se guían por los valores que se expresan en los símbolos místicos. Los dirigentes europeos no están autorizados a entrar en esos recintos sagrados, ya que carecen, de las credenciales míticas o rituales para su autoridad. (Fortes y Evans-Pritchard, 1985:99).

De la cita anterior, los autores concluían que en estas sociedades la política poseía para los actores sociales una dimensión "material", "instrumental", "pragmática" o "utilitaria", pero también otra de orden "moral" que expresa "derechos y deberes, privilegios y obligaciones, sentimientos políticos, lazos sociales y divisiones sociales".

Una particular consideración merecen en relación con la introducción de este libro, las reflexiones de Fortes y Evans-Pritchard a propósito de los cambios acaecidos en los sistemas políticos de esas sociedades como consecuencia de la conquista y dominación colonial europea en África. Así pues, las sociedades con sistemas tipo "grupo A" han visto depreciarse el poder de sus líderes y autoridades centrales frente a la administración colonial (que se ha servido de aquellos para ejercer, en algunos casos, formas de gobierno indirecto) al tiempo que ese fenómeno permitió acrecentar la autonomía de los subordinados.

En tanto que las sociedades con sistemas políticos correspondientes al "grupo B" imponen a la administración colonial la necesidad de identificar algún tipo de autoridad local sobre la que asentarse (aunque en algunos casos, como entre los nuer, se constata que carecen incluso de jefaturas) o bien, cuando esos liderazgos o instituciones nativas no existen, recurrir a un sistema de dominación directa.

LEER CON ATENCIÓN



En ocasiones se ha asociado este interés de los antropólogos británicos por identificar las instituciones nativas que cumplían con las funciones de cohesión social –que en las sociedades modernas ejercía la política–, con un explícito apoyo y envolvimiento de estos científicos con la política imperial británica. Y, tal como han observado Benoit L´Estoile, Lygia Sigaud y Federico Neiburg (2002), sin duda los temas de la agenda antropológica y los de las políticas públicas coincidían de modo tal que los resultados alcanzados en esas etnografías podían ser apropiados por los administradores coloniales para diseñar y aplicar formas de gobierno directo o indirecto sobre las poblaciones africanas sometidas. Sin embargo, como proponen estos tres autores, no es posible extraer de esas coincidencias entre los objetivos de la agenda científica y estatal relaciones mecánicas o unilaterales. La construcción de los saberes antropológicos y las experiencias etnográficas, inevitablemente, debe dar cuenta de cuáles fueron las relaciones específicas que estos sostuvieron con los procesos de configuración y actualización con la política en los Estados imperiales y nacionales.

Ahora bien, si es posible reconocer la política como esfera social en todo tipo de sociedad, ¿cuál sería su cualidad o su especificidad como fenómeno social? Las respuestas que la antropología ha ensayado en relación con esta pregunta son diversas, pues la ambigüedad a la que remite el significado de la categoría política encuentra su fundamento no solo en la pluralidad de sentidos que le atribuyen los científicos sociales, sino también en el modo en que es definida y experimentada por las personas de diferentes sociedades que reconocen una esfera o actividad comprendida como "política".


Georges Balandier

Al respecto, el antropólogo francés Georges Balandier (nacido en 1920) decía que esta ausencia de una definición científica unívoca para la "política" se relaciona con la pluralidad de sentidos asignados a esta categoría en el pensamiento occidental moderno, algunos de los cuales están sugeridos en el idioma inglés: *polity* remite a los modos de organización del gobierno en las sociedades; *policy* a los tipos de acción que conlleva la dirección de los asuntos públicos; *politics* a las estrategias resultantes de la competencia entre individuos y grupos [1967] (1976).

Balandier también sostenía que los estudios antropológicos han oscilado entre dos grandes tipos de interpretaciones sobre la política. Por un lado, procurando definir apriorísticamente un concepto que dé cuenta de los procesos sociohistóricos específicos que se pretende analizar. Desde esta perspectiva se delimitarían, a su vez, dos definiciones subsidiarias: unas maximalistas y otras minimalistas. Las maximalistas consideran como políticas diferentes instituciones que aseguran la dirección y cohesión social de una sociedad; así pues, como en *Los nuer* de Evans-Pritchard, la política comprendería muy diversos fenómenos. En tanto que las minimalistas restringen la aplicación del concepto política al gobierno organizado o a las agencias estatales, esto es, hacen un uso mucho más restringido del término. Y, por otro lado, habría un segundo tipo de interpretaciones, que rechazan cualquier definición apriorística de la política, pues entienden que las ciencias sociales deben establecer las características específicas de la política como una esfera social singular y en una determinada sociedad o grupo social.

Ambas alternativas –las que recurren a una definición a priori de la política o las que asumen su singular configuración en cada sociedad y/o grupo social– encierran riesgos para la interpretación antropológica de los procesos sociales. En un caso, quizá se tienda a subsumir los registros del trabajo de campo etnográfico y el material de archivo a presupuestos teóricos o a los prejuicios políticos y morales propios del grupo social del que proviene el investigador. Se trataría, pues, del tipo de desvío que la propia antropología ha endilgado a la filosofía y a la teoría política moderna. Y, en el otro caso, el apego a las perspectivas y experiencias de los actores sociales puede derivar en aquello que los antropólogos a menudo rotulamos como "comprar la teoría nativa", esto es, reproducir una mirada acrítica sobre qué es la "política" que no sitúa sus definiciones y actualizaciones prácticas en las perspectivas de múltiples actores sociales y en contextos históricos donde intervienen diversas determinaciones que escapan al reconocimiento de las poblaciones estudiadas. Asimismo, los antropólogos que optan por esta última alternativa –y esto es importante– solo reconocerían la política allí donde hubiera grupos que recorten una esfera social específica y la nominan como tal.

PARA REFLEXIONAR



Como veremos más adelante, las etnografías que tienen por objeto el análisis de la política en poblaciones que forman parte de Estados y sociedades nacionales actuales deben lidiar con un problema adicional que no estaba en el foco de análisis o bien no aparecía en los contextos que abordaron los trabajos clásicos de la antropología política en los dominios coloniales africanos y asiáticos. En las sociedades del capitalismo central y periférico contemporáneas, la ambigüedad del significado de la política se amplía y diversifica ante la pluralidad de sentidos atribuidos por unas poblaciones que a menudo son conciudadanos de los antropólogos, es decir, actores sociales que se inscriben y reconocen integrantes del mismo Estado y sociedad nacional que aquel.

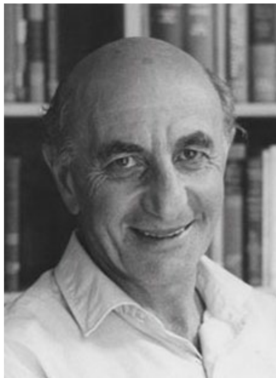
Fortes y Evans-Pritchard (1985) se preguntaban: ¿es posible reconocer en sociedades sin Estado una esfera de lo social específicamente política? Respondían a ello diciendo lo siguiente: si entendemos la política tal como se presenta en las sociedades occidentales de origen de los antropólogos, la respuesta sería indudablemente negativa, pues en la división del trabajo de las “sociedades primitivas” no existen esferas sociales singulares que los “nativos” definan de ese modo o les atribuyan tal contenido. Pero si, por el contrario, la política comprendiera –según estos dos antropólogos– fenómenos expresivos de la naturaleza, funciones, formas y técnicas del gobierno (tal como lo hiciera Aristóteles en *La Política*) entonces podría arribarse a una conclusión afirmativa.

Una segunda pregunta se suscita solidaria, pues, con la anterior: ¿cómo se ejerce la administración del gobierno en sociedades sin Estado y sin derecho escrito? Analizando sociedades históricas y contemporáneas, Fortes y Evans-Pritchard concluyeron que el parentesco, los linajes, las costumbres y otras instituciones sociales cumplían en estos casos con las funciones de gobierno y justicia que en las sociedades occidentales modernas ejercían cuerpos especializados.





E. E. Evans Pritchard con nativos azande (aprox. 1927-1930).
Fuente: <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/details/1998.341.468.2/>



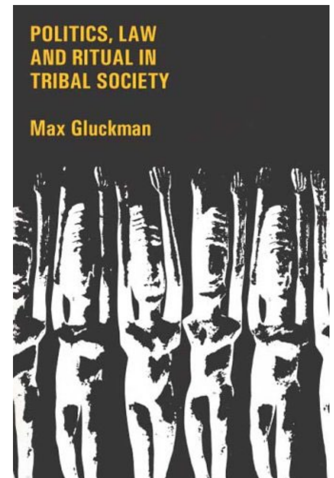
Max Gluckman

Poco tiempo después, Max Gluckman (1911-1975), antropólogo sudafricano formado primero en la Universidad de Witwatersrand en África y doctorado en Oxford, produjo una renovación en el programa de la antropología política al comprender diferentes relaciones interindividuales y colectivas de poder, control y conflicto en las "sociedades primitivas" como políticas. Su discípulo Marc Swartz (1968) decía que Gluckman empleaba el término política para referir a todo evento o proceso en que se determinaran o estuvieran envueltos fines públicos y/o la distribución diferencial y el uso del poder dentro de un grupo o entre grupos sociales y en relación con aquellos fines. En particular, Gluckman sostenía que las relaciones interpersonales en esas sociedades estaban fuertemente reguladas por mitos y rituales que operaban como fenómenos sociales claves en la producción de las relaciones de poder y en el procesamiento de los conflictos en la sociedad.

Afirmaba que todo comportamiento social implica una dimensión o contenido utilitario perseguido por el actor social y otro orden moral, esto es, busca procurar, por un lado, bienes, mujeres, poder, que satisfacen requerimientos individuales; y, por otro lado, derechos, deberes, privilegios, sentimientos de afinidad, igualdad o privilegio, en suma, un conjunto de normas que deben ser incorporadas y cumplidas por todos los miembros de la sociedad. Producir y reproducir las normas que sustentan el orden social es, para este antropólogo, "la finalidad que persigue el sistema político considerado como un todo". En las sociedades primitivas, mitos y rituales expresan la "forma mística" en que se presenta el sistema político reflejando los "intereses comunes de todos los miembros de la sociedad en la interrelación de derechos, deberes y sentimientos que hacen a ella una sola comunidad". En situaciones de crisis de la sociedad, mitos y rituales "son recordados a los sectores que luchan entre sí", involucrando a todos los actores sociales en pugna, a fin de que la "distribución del poder ritual" contribuya a alcanzar "un cierto equilibrio entre los intereses seculares en lucha" (1978: 292).

Aplicaba esta hipótesis a las “relaciones domésticas como a las políticas”, destacando que los rituales se instituyen en situaciones donde existe un conflicto entre “el orden moral general y los intereses que llevan a los individuos y a los grupos a competir entre sí” (1978: 292). Así pues, en la vida de las sociedades primitivas, los mitos y rituales son fenómenos altamente significativos para sus poblaciones, que regulan públicamente la producción y actualización de los conflictos y solidaridades, los clivajes y jerarquías sociales, así como los sentidos que definen la pertenencia a una determinada comunidad política tribal. Cuenta Gluckman que:

> El rey, los jefes, los parientes del rey, la novia real de un determinado clan y determinados grupos de gente corriente tienen que desempeñar roles previamente determinados en la toma de posesión del rey de los shilluk, de tal forma que ni en una coronación inglesa se llega a ese grado de determinación [...] [Pero] La coronación ritual de los shilluk implicaba más que una simple aparición de personas, categorías y grupos según sus roles seculares. El ritual dramatizaba las luchas superficiales que marcaban la política de los shilluk. Además de esto, retrataba simbólicamente los conflictos de los principios sociales subyacentes. Las batallas simuladas entre el rey y la efigie de Nyikang simbolizaban los conflictos fundamentales que surgen al ocupar un príncipe una posición que representa la unidad de los shilluk [...] Esta exhibición abierta de la rivalidad lo mismo que de la cooperación –y del conflicto y cohesión que están por debajo de ellos– es normal en los ritos y ceremonias tribales (1978: 297-298).



En 1936 y 1938 Gluckman hizo trabajo de campo etnográfico en Zululandia. Al igual que Evans-Pritchard con los nuer, analizó las tensiones resultantes de los procesos de fusión y fisión desplegados en sociedades segmentarias. Sin embargo, a diferencia de este último, procuró inscribir la comprensión de su objeto de estudio en los contextos de dominación colonial británica contemporánea. Por un lado, consideraba que el equilibrio social alcanzado entre los segmentos zulúes y la autoridad real y los jefes en tiempos precoloniales estaba quebrado en el presente como consecuencia de la ausencia de un vínculo de reconocimiento moral de los zulúes hacia los administradores gubernamentales europeos (1940). Y, por otro lado, analizó las relaciones entre zulúes y blancos, autoridades nativas y británicas, así como una pluralidad de clivajes sociales al interior de cada uno de esos grupos, en diferentes instancias de interlocución social, tales como rituales u otros eventos sociales ([1958] 2010).

Con sus discípulos del Rhodes-Livingstone Institute en África y en el Departamento de Antropología de la Universidad de Manchester en Inglaterra desarrolló una importante contribución a los estudios en antropología social y, en particular, a la antropología política, al pensar diferentes problemas y objetos de estudio relativos al conocimiento de las sociedades de África Central y del Sur en procesos de transformación en el mundo colonial (1968).

Hasta aquí hemos visto cómo la antropología social británica produjo una renovación de las etnografías sobre sociedades primitivas, enfocando fenómenos sociales estructurales como la organización territorial o el parentesco, a los que atribuía las funciones de cohesión que en las sociedades moder-

nas revestía la política. En tanto que los antropólogos procesualistas comprendieron la política como el despliegue de una microfísica de las relaciones de poder entre individuos y grupos sociales en permanentes procesos de actualización.

De acuerdo con Ted Lewellen [1983] (1985), el rótulo de procesualistas ha sido aplicado para definir las posiciones teóricas y las producciones etnográficas más bien heterogéneas de antropólogos que tuvieron en común desarrollar una crítica a los presupuestos del estructural funcionalismo de Radcliffe-Brown y de sus herederos, procurando realizar:

a) un abordaje histórico de los procesos de cambio social;
b) un análisis microsocial y en profundidad de las interacciones sociales entre individuos en el marco de relaciones de poder;
c) una comprensión de las sociedades coloniales y nacionales anclándolas en contextos económico-sociales, políticos y culturales más comprehensivos en los que se inscribían y desde los cuales interactuaban con otros grupos y sociedades.

A continuación, nos ocuparemos de Edmund Leach (1910-1989), quien desarrolló un punto de vista antropológico diferente acerca de la política. Por un lado, buscó dar cuenta de la producción dinámica y cambiante de tensiones entre cohesión y conflicto que se despliegan permanentemente en la sociedad; y, por otro, analizó los usos instrumentales que los individuos realizan de los esquemas estructurales de organización social establecidos. Leach consideraba que la definición de un equilibrio social era más una preocupación analítica o la pretensión de alcanzar un modelo ideal de sociedad por parte de los científicos (en particular, de los antropólogos estructural funcionalistas herederos de Alfred Radcliffe-Brown) antes que un fenómeno expresivo "de lo que verdaderamente hace la gente en su vida diaria normal" (Leach, [1954] 1976:8).

Estudiando a los kachin de Birmania, Leach reconoció que en aquella sociedad la política podía ser comprendida oscilando entre dos principios estructurales ideales: uno igualitario denominado *gumlao* y otro jerárquico o *shan*. Pero no agotaba allí su análisis de la "política" kachin. En *Sistemas políticos de Alta Birmania* [1954] (1976) advertía que los kachin combinaban ambos principios en una tercera forma que denominada *gumsa*, cuya afirmación era el resultado de las estrategias que los actores sociales desplegaban para emplear en su beneficio las normas que encuadraban socialmente su existencia. En su opinión, todos los individuos de una sociedad, cada cual en su propio interés, procuran explotar la situación tal como la perciben y, al hacerlo, la colectividad de individuos altera la estructura de la propia sociedad.



En las cuestiones políticas, los kachin tienen ante ellos dos modos ideales de vida absolutamente contradictorios. Uno de ellos es el sistema de gobierno shan, que recuerda a la jerarquía feudal. El otro es el que en este libro se denomina de tipo de organización *gumlao*; esencialmente es anarquista e igualitario. No es raro encontrar a un kachin ambicioso que asume el nombre y los títulos de un príncipe shan con el objeto de justificar sus pretensiones a la aristocracia, pero que al mismo tiempo apela a los principios *gumlao* de igualdad con el objeto de escapar a la obligación de pagar las cargas feudales a su

propio jefe tradicional. Y del mismo modo como un individuo kachin suele encontrarse ante la elección de qué es lo moralmente correcto, también todas las comunidades kachin, puede decirse, tienen una posibilidad de opción sobre el tipo de sistema político que les servirá de ideal. Resumiendo, mi argumento es que, en términos de organización política, los kachin oscilan entre dos tipos polarizados: la 'democracia' *gumlao* por una parte y la autocracia shan por otra. La mayoría de las comunidades kachin reales no son del tipo *gumlao* ni del shan, sino que están organizadas según el sistema que se describe en este libro como *gumsa*, que en realidad consiste en una especie de compromiso entre los ideales *gumlao* y shan (Leach, 1976: 30-31)

Con esta explicación sustantiva y, a la vez, perspectiva teórico metodológica, Leach dio continuidad a una premisa aprendida de su maestro Bronislaw Malinowski (también Raymond Firth prologó su libro sobre los kachin) según la cual durante el trabajo de campo etnográfico es habitual reconocer la existencia de discrepancias entre el ideal normativo del grupo y su realización efectiva, esto es, entre la "versión ortodoxa de la vida y su práctica". Más aun, para Malinowski era dado reconocer que los individuos sistemáticamente burlan las normas para ajustar sus prescripciones en beneficio personal. De este modo, el enfoque y método etnográfico deben poder captar esta pluralidad de perspectivas nativas en conflicto, procurando aprehender sus contradicciones en los "imponderables de la vida real", como ya hemos observado en *Los argonautas del Pacífico Occidental.* Dicho en los términos de Leach:



[…] Considero necesario y justificable suponer que el deseo consciente o inconsciente de ganar poder constituye una motivación muy general en los asuntos humanos. En consecuencia, supongo que los individuos enfrentados a una elección de acción utilizarán normalmente la elección que les procure poder, es decir, que buscarán el reconocimiento como personas sociales que tienen poder; o bien, por utilizar un lenguaje distinto, buscarán obtener acceso al cargo o a la estima de sus compañeros que puede conducirles al cargo. La estima es un producto cultural. Lo que se admira en una sociedad puede deplorarse en otra. La peculiaridad del tipo de situación en las colinas de Kachin consiste en que el individuo puede pertenecer a más de un sistema de estimación y que estos sistemas pueden no ser consistentes. La acción que es meritoria según las ideas shan puede ser valorada como humillante según el código *gumlao*. La mejor forma para que un individuo consiga estimación en cualquier situación concreta resulta rara vez clara. Esto parece difícil, pero el lector no necesita imaginar que tal incertidumbre sea de ninguna manera inhabitual; en nuestra propia sociedad la acción éticamente correcta para un hombre de negocios cristiano suele ser con frecuencia igualmente ambigua. (Leach, 1976:32)

La afirmación de esas identidades políticas se manifiesta también a través de rituales. Leach se diferencia de la antropología británica estructural funcionalista precedente, que reconoce como heredera de la concepción durkheimiana, la cual caracteriza el ritual como un fenómeno sagrado que reproduce en una dimensión práctica las prescripciones ideales del mito. En este sentido, Leach se muestra partidario de recurrir las comprensiones más dinámicas de los

fenómenos sociales ofrecidas por la sociología de Vilfredo Pareto o de Max Weber. Desde su punto de vista, el ritual puede implicar fines utilitarios de la acción social individual o colectiva y no se corresponde inequívoca e invariablemente con el orden de lo sagrado. Veremos con más detalle las teorías antropológicas del mito y el ritual más adelante. Solo señalemos aquí que Leach juzgaba la comprensión sobre los rituales de Gluckman –"mi oponente más vigoroso en cuestiones teóricas"– como excesivamente reproductiva, esto es, asumiéndolos como meros dispositivos de ajuste de los conflictos internos de la sociedad para restablecer y dar continuidad al orden.

LECTURA OBLIGATORIA



Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. [1940] (1985). "Sistemas políticos africanos", en Llobera, J.(comp.), *Antropología política,* Anagrama, Barcelona, pp. 85-105.

2.3.2. Nuevas aproximaciones sobre la política en las antropologías norteamericana y francesa de los años sesenta y setenta

Hasta aquí hemos visto gravitar los debates de la antropología social británica; por un lado, entre la sólida herencia de la sociología de Emile Durkheim en antropólogos estructural funcionalistas como Evans-Pritchard y Fortes y, por otro lado, la innovadora influencia de otras corrientes sociológicas –Max Weber, entre otros– en autores como Max Gluckman y Edmund Leach. No obstante, en el desarrollo de la antropología del siglo XX, el evolucionismo y el marxismo continuaron inspirando la producción etnográfica y los debates teóricos en autores expresivos del neoevolucionismo en la antropología cultural norteamericana, en antropólogos neomarxistas franceses y en sus críticos.

El antropólogo norteamericano Elman Service estableció una secuencia evolutiva de cuatro estadios con el objeto de explicar los orígenes de las sociedades divididas en clases sociales y del Estado desde formas sociales simples: la banda, la tribu, la jefatura y el Estado primitivo. Cada uno de esos estadios presupone un cierto grado de desarrollo económico y tecnológico, pero que no se despliegan en forma uniforme en todas las culturas. Junto con su par norteamericano, Marshall Sahlins, sostuvieron que la evolución cultural generaba, por un lado, un movimiento progresivo general según el cual las formas superiores se producían a partir de otras inferiores a las que suprimían; y, por otro, creaba una diversidad de adaptaciones locales particulares (Sahlins y Service, 1960).

LEER CON ATENCIÓN

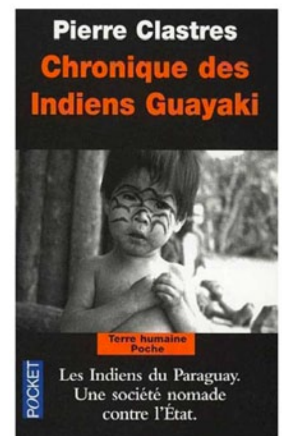


Los antropólogos que hemos mencionado hasta el momento en este apartado sobre antropología política efectuaron sus etnografías en sociedades de África y Asia. Por el contrario, Elman Service (1915-1996) realizó trabajo de campo etnográfico en el Paraguay y se especializó en el estudio de sociedades de América Latina y el Caribe. Con su esposa Helen, efectuó trabajo de campo etnográfico en el Paraguay entre los años 1948 y 1949 (Service y Service, 1954). En tanto que las etnografías de Marshall Sahlins (nacido en 1930) abordaron, a principios de la década de 1950, poblaciones de las Islas Fiji y Nueva Guinea y, posteriormente, de otras sociedades de Polinesia (Sahlins, [1968] 1972).

Sintéticamente, en el esquema neoevolucionista, las *bandas* serían grupos de cazadores recolectores de unas treinta a cien personas integrados por familias exogámicas. Las funciones políticas que poseen las bandas tienen que ver con la capacidad de prescripción de normas colectivas y la imposición de sanciones frente a las conductas desviadas, la coordinación de actividades cooperativas y el ejercicio de la mediación y resolución de conflictos. Vemos pues, que se trata de funciones expresivas de una definición minimalista de la política. Debe tenerse presente, además, que esas funciones políticas no implican formas de regulación en las relaciones entre bandas, las cuales son altamente conflictivas y violentas.

Las *tribus* serían sociedades segmentarias definidas por principios territoriales y/o de parentesco, constituyendo unidades colectivas de dimensiones variables. Carecen de un poder político centralizado, pudiendo ejercer tales funciones los grupos de filiación unilineal, los grandes hombres, sociedades secretas u otras asociaciones de hombres, grupos de edad, consejos y/o grupos territoriales.

Las *jefaturas*, por su parte, son sociedades jerarquizadas con autoridad central que cumple con funciones políticas de redistribución de los recursos entre grupos y/o regiones y coordinación de acciones militares. Quien oficia de poder central es una figura social investida de un alto rango y estatus que conlleva prerrogativas morales y materiales en relación con el resto de la comunidad. Sin embargo, estas sociedades con jefatura no poseen una estructura de clase social marcada o fuertes diferencias de estatus social entre sus miembros.



Pierre Clastres (1934-1977) hizo trabajo de campo etnográfico en poblaciones guayaki del Paraguay, guaraní en Paraguay y Brasil, y yanomami en la Amazonia entre 1963 y 1974.

La génesis del *Estado* supone, por un lado, una sociedad dividida en clases sociales o grupos con diferente estatus y, por otro lado, una autoridad central distinta de las comunidades locales, que mantiene con ellas una relación de exterioridad y extrae de aquellas tributos en especie o servicio. El Estado opera desde entonces como principio organizativo central de la sociedad política. La emergencia histórica de los primeros centros de poder político 5000 años antes de Cristo correspondería a las culturas de los valles del Nilo, el Tigris y el Eufrates (Service [1975] (1984); Krader y Rossi [1980] 1982).

A diferencia del punto de vista de los neoevolucionistas (y veremos que también de los marxistas), el antropólogo francés Pierre Clastres consideraba que las "sociedades primitivas" –como sostuvo Marshall Sahlins [1972] (1983)– no eran "sociedades de la escasez" ni "improductivas", pues se pro-

veían de los recursos necesarios para su subsistencia sustrayéndose de cualquier lógica de acumulación de riquezas. Esas sociedades, agregaba, reproducían su homogeneidad e indivisibilidad en lucha abierta contra la emergencia de jerarquías sociales y el Estado en su interior.

La esencia de dichas sociedades, decía Clastres, residía en un igualitarismo que buscaban reproducir mediante un fenómeno social estructural particular: la guerra. Esta permitía la realización de la autonomía e identidad política de la comunidad en contra de las tendencias heterónomas que abriría el intercambio con otros grupos. Lejos, entonces, de ser un objetivo deseado por los miembros de las sociedades primitivas, el intercambio de mujeres, bienes y símbolos –según la expresión de Claude Lévi-Strauss– con otros grupos era solo una consecuencia secundaria de la guerra: se forjaban los aliados como meros instrumentos para alcanzar la victoria contra “los otros” y la afirmación del “nosotros” en la guerra.



La permanencia de la sociedad primitiva pasa por la permanencia del estado de guerra, la aplicación de la política interior (mantener intacto el Nosotros individuo y autónomo) pasa por la puesta en marcha de la política exterior (estrechar alianzas para hacer la guerra): la guerra reside en el núcleo íntimo del ser social primitivo; ella, no otra, constituye el auténtico *motor* de la vida social. Para poder pensarse como un Nosotros, hace falta que la sociedad sea a un tiempo indivisa (una) e independiente (totalidad): la división interna y la oposición externa se conjugan, cada cual como condición de la otra. Como llegara a cesar la guerra, el corazón de la sociedad primitiva dejaría de latir. La guerra es su fundamento, la vida misma de su ser, su finalidad: la sociedad primitiva es la *sociedad para la guerra*, su esencia es ser guerrera. (Clastres, [1977] 1981: 212)

Lo dicho hasta aquí llevaba a Clastres a sostener que el fin de la guerra imponía el triunfo del Estado y, con él, la desaparición del igualitarismo esencial de la sociedad primitiva. Por ello esta es una sociedad “para la guerra” y “contra el Estado”. Asimismo, señala que la figura del líder “no prefigura en nada a la del futuro déspota”, sus funciones no son las de “un jefe de Estado” y su “liderazgo no es el lugar del poder”. Más aun: “la tribu somete de algún modo a una estricta vigilancia y este es prisionero de un espacio del que ella no lo deja salir” (2010: 94). En la sociedad primitiva, el jefe estaría encargado de resolver conflictos entre individuos y grupos de parentesco sirviéndose del prestigio social que goza. Es más bien un mediador y su palabra “no tiene fuerza de ley”. Si su mediación fracasa, el conflicto puede profundizarse y, con ello, su legitimidad social puede esfumarse.

La centralización del poder político y el origen del Estado no sería entonces un desarrollo evolutivo necesario de toda sociedad primitiva, sino un accidente histórico o –como sostiene Marcelo Campagno (1998) siguiendo a Clastres– consecuencia de la emergencia de nuevas prácticas sociales producidas en los intersticios de aquellas sociedades y surgidas como resultado de guerras de conquista donde unas subordinan a otras. Para Campagno (2001) –que ha estudiado la génesis del Estado en el antiguo Egipto– la lógica social de la reciprocidad que rige las relaciones de parentesco es incompatible con relaciones de dominación sustentadas en el monopolio de la fuerza.

Otro es el punto de vista del antropólogo francés Maurice Godelier (de quien nos ocupamos brevemente en la Unidad 1). De sus investigaciones etnográficas sobre los baruya de Nueva Guinea, y el análisis histórico y etnográfico comparado de diferentes sociedades, extrajo fundamentos empíricos y teóricos para formular una crítica de las concepciones neoevolucionistas y las ideas de Clastres. Señala, por un lado, que las sociedades primitivas no son socialmente igualitarias, toda vez que en ellas se producen formas de dominación socialmente legítimas de hombres sobre mujeres y de determinados hombres (de un grupo de parentesco específico o que han alcanzado méritos singulares como guerreros o cazadores) que son considerados de mayor jerarquía (Godelier, [1982] 1986).

Asimismo, sostiene que no existe una relación de correspondencia unívoca entre diferenciación social en clases y emergencia del Estado, pues en la historia han existido sociedades con clases y sin Estado o bien sociedades con clanes o con familias aristocráticas que controlan los tributos producidos y aportados por otros grupos sin que medie la institución de un aparato de gobierno centralizado. Y, lo que es más importante en términos de su controversia con otros autores marxistas: considera que el surgimiento de un grupo con un estatus social diferente en las sociedades primitivas no es consecuencia de la apropiación desigual de los medios de producción que (por escaso desarrollo tecnológico y por fundarse en saberes elementales) están disponibles o al alcance de todos sus miembros. Por el contrario, la génesis de las diferencias sociales se liga con las desiguales formas de control y reproducción de los medios de producción simbólica, tales como saberes mágicos y rituales (1993).

El estudio de las relaciones de dominación en la sociedad baruya es objeto de análisis de *La producción de Grandes Hombres* [1982] (1986). Godelier comenzó el trabajo de campo etnográfico en esta población de Nueva Guinea en 1967 y lo continuó durante la década de 1970. A poco de iniciada su investigación en terreno, el Estado australiano inició un proceso de pacificación y civilización de los baruya que los sustrajo de su anterior aislamiento. La sociedad baruya no había mantenido contactos directos con los occidentales en sus lugares de residencia en las altas montañas del interior de la isla hasta 1951, carecían de divisiones en clases sociales y organización estatal centralizada. Sin embargo, se trataba de una sociedad notablemente desigual:

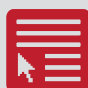


> Una parte de la sociedad, los hombres, dirigía a la otra, las mujeres, y gobernaban no sin las mujeres, sino contra ellas. Así, el caso de los Baruya, sociedad sin clases, se añade a todos los casos que testimonian claramente que la desigualdad entre los sexos, la subordinación, la opresión, e incluso la explotación de las mujeres son realidades sociales que no han nacido con la emergencia de las clases sociales, sino que son anteriores a ellas y poseen otra naturaleza [...] Los mismos mecanismos que instituyen esta igualdad [entre los hombres por sobre las mujeres] tratan al mismo tiempo, y con la misma intensidad, de producir hombres que se distingan de los demás y se eleven por encima de ellos. Los unos lo harán por sus capacidades excepcionales para desempeñar las actividades exigidas por todos, como la guerra y la agricultura. Los otros, por el contrario, llegarán a ser ‘grandes’ por sus peculiares capacidades de desempeñar funciones útiles para todos, pero solamente accesibles a unos

> pocos, a aquellos en que se manifiesten dones (chamanismo) o a los que hereden el derecho exclusivo a ejercerlo (llevando a cabo los rituales de iniciación) [...] La producción de 'Grandes Hombres' es por tanto el complemento y la coronación indispensable de la dominación masculina: este es el argumento central de este libro. (Godelier, 1986: 8)

El rasgo más llamativo –dice Godelier– de la estructura social baruya es, pues, la inexistencia de una correlación directa entre poder y riqueza; en otros términos, puede decirse que entre ellos "la riqueza no da poder y el poder no aporta riquezas".

LECTURA RECOMENDADA



Clastres, P. [1974] (2010), *La sociedad contra el Estado,* Virus Editorial, Barcelona.

Godelier, M. (1999), "Poder y lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y opresión", en M. Boivín, A. Rosato y V. Arribas, *Los constructores de la otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 171-177.

2.3.3. El espacio de la política en las "sociedades tradicionales" y las "sociedades modernas"

A continuación veremos cómo antropólogos anglosajones que estudiaron las llamadas "sociedades tradicionales" entre las décadas de 1950 y 1970 contribuyeron al estudio de la política en Estados y sociedades de la periferia capitalista al colocar en el foco de análisis tres cuestiones relevantes.

Por un lado, destacaron la necesaria comprensión de las perspectivas y experiencias sobre la política de los actores sociales en sus propias lógicas, prácticas y en los contextos de aplicación, antes que evaluándolos desde unas definiciones apriorísticas de lo que sus relaciones, identidades e instituciones políticas deberían ser. Por otro lado, prestaron suma atención a la eficacia social de las relaciones de obligación recíproca y a los compromisos personalizados establecidos por los actores sociales en la arena política, incluso en aquellos Estados y sociedades pretendidamente gobernados por determinaciones sociales formales, impersonales y racionales con arreglo a fines –características atribuidas a sociedades con relaciones del mercado, burocracias e instituciones estatales modernas–. Y, por último, visibilizaron el carácter permeable y en ocasiones difuso de las fronteras trazadas entre las diversas esferas sociales relacionadas con la producción de la política contemporánea, recurriendo a una perspectiva de análisis holística que no define de antemano qué es o qué debería ser universalmente su sustancia o contenido.

Estudiando sociedades del capitalismo periférico en el área del Mediterráneo –países de Europa Meridional, África Sahariana y Medio Oriente– de México, Centroamérica y el Caribe, algunos antropólogos británicos y norteamericanos abordaron fenómenos políticos que definieron como facciones y patronazgo o clientelismo (Davies, [1977] 1983). A diferencia de otras disciplinas sociales que se aproximaron a estos temas desde una perspectiva que los reconocía como un resabio del pasado, una patología social o un comportamiento desvia-

do del sentido programático normal de la política moderna, les otorgaron una entidad propia como categorías analíticas e, incluso, observaron que podían ser necesarios en la reproducción de formas de cohesión social en los procesos de modernización del Estado y la sociedad.

Estos antropólogos observaron que las facciones, el patronazgo y el clientelismo político son fenómenos sociales necesarios en la producción y reproducción de las sociedades modernas. Para Ernest Gellner [1977] (1985), este tipo de relaciones sociales se halla presente allí donde la burocracia estatal centralizada no alcanza a imponer su presencia o es ineficaz, o donde la lógica del mercado capitalista resulta defectuosa. No obstante, en su opinión, nunca podrían constituirse en el principio integrador de una sociedad nacional. Eric Wolf [1966] (1980) considera que las relaciones patrón-cliente, de amistad y de parentesco, son relaciones sociales que se reproducen en los intersticios de las sociedades complejas, tipos de estructuras no institucionales, paralelas a las relaciones de mercado y al poder del Estado. Jeremy Boissevain (1966) señala que las relaciones clientelares vinculan la comunidad local con las estructuras de gobierno supralocales (provinciales, regionales o nacionales); son canales de representación que normalmente aparecen ligados con la estructura y las funciones de los partidos políticos. Julián Pitt-Rivers [1954] (1994) reconoce que el clientelismo resulta de la mediación que un miembro de una comunidad local ejerce entre esta y una autoridad política exterior.



Para el antropólogo brasileño Roberto DaMatta [1979] (1997), las relaciones de patronazgo (así como otras relaciones personalizadas como el compadrazgo, la amistad y el parentesco) procuran limitar el anonimato, desamparo, angustia y la propia explotación que los actores sociales identifican con el proceso de individualización y de dominio de las leyes impersonales del capitalismo moderno.

Algunos antropólogos anglosajones definen las facciones como grupos no corporados (Wolf, 1980), un colectivo social en el que sus miembros mantienen relaciones desiguales, se relacionan por diferentes causas e invierten distintas expectativas y recursos en esa relación. La cohesión de los grupos no corporados deviene de la presencia de un patrón, líder o dirigente político, que liga ese inestable colectivo social –la facción política– estableciendo relaciones personalizadas con cada integrante. Estos últimos conceden la dirección del grupo al líder y la transgresión de las reglas políticas y morales legítimas del grupo da lugar a figuras delictivas o inmorales –como la traición– o acciones compensatorias –como la venganza– (Boivín, Rosato y Balbi, 1998). Del mismo modo, la agresión u ofensa a un miembro de la facción por parte de miembros ajenos a la misma es tenida por sus integrantes como un atentado contra la persona del líder o de cualquiera de las personas que la componen (Grynszpan, 1990). Estos comportamientos son consecuencia de la afirmación de una norma implícita, no escrita, que obliga a corresponderse y cumplir lo acordado verbal o tácitamente. El par de categorías 'honor' y 'vergüenza' constituye su fundamento ético (Campbell, 1964) que asegura el cumplimiento de los compromisos asociados con las relaciones de patronazgo y alianza.



Puede decirse que la categoría de grupos no corporados que hemos tomado de Eric Wolf (1980) es un concepto residual, pues se construye en oposición y diferencia con el de grupos corporados, esto es, aquellos colectivos sociales donde las posiciones y relaciones de sus miembros estarían predeterminadas y más rígidamente establecidas en una estructura social corporativa, tales como la pertenencia a un grupo socioprofesional y a su correspondiente sindicato o gremio, a una agencia estatal o a una empresa.

Para analizar el fenómeno del patronazgo o clientelismo político y el de las alianzas políticas es posible servirse de los conceptos de reciprocidad y de sistemas de prestaciones totales, tal como los hemos visto en el *Ensayo sobre los dones*... de Marcel Mauss. Así pues, el patronazgo puede ser comprendido como una forma de reciprocidad asimétrica, esto es, entre personas ligadas por compromisos morales que establecen entre sí relaciones de intercambio material y simbólico no mercantiles, en tanto que la alianza política sería expresiva de una forma de reciprocidad simétrica.



Volveremos sobre el tema de la reciprocidad al trabajar sobre el desarrollo de la antropología económica.

Un microanálisis de las relaciones personalizadas patrón-cliente establecidas en una facción podría ser abordada a partir del concepto de *contrato diádico* de George Foster [1961] (1974). La díada proporciona la estructura de las relaciones de patronazgo y de alianza. Como decíamos anteriormente, se trata

de un contrato implícito o tácito de obligación recíproca entre dos personas que intercambian objetos materiales, servicios y favores de diferente tipo en un flujo continuo que persiste en la medida en que su circulación permanece desequilibrada, de modo que, si las obligaciones de una persona hacia otra no se saldan definitivamente, su relación se proyecta en el tiempo. El contrato diádico puede efectuarse entre personas de igual o desigual jerarquía social; en un caso se trata de relaciones de obligación recíproca simétricas y en otras asimétricas. Carl Landé (1977) prefiere emplear el concepto de *alianzas diádicas*, fundamentalmente, con el objetivo de enfatizar la necesaria confianza mutua renovada consciente y permanentemente entre las personas involucradas en esas relaciones de reciprocidad.

Contra el foco de análisis puesto por Foster en las díadas, de acuerdo con Eisenstadt y Roniger (1984), esas relaciones diádicas deben analizarse empíricamente conformando redes de alianza y clientela política, esto es, un entramado de dependencias e intercambios recíprocos, jerarquías y formas de distribución desigual de poder entre personas. Del mismo modo, para Jeremy Boissevain (1966) es necesario especificar los motivos por los cuales cada persona se integra a esa red y las relaciones particulares –materiales y simbólicas– que establece con otros miembros de la misma; Adrian Mayer (1977) define que esas redes dan forma a *action sets*, es decir, personas aglutinadas en torno de una persona –*ego*– que es la que los articula como grupo y de la cual dependen, tal como hemos visto con otros autores al caracterizar la noción de facción.

En suma, este enorme esfuerzo de la producción antropológica anglosajona en comprender el patronazgo y las facciones en sus específicas lógicas, prácticas y contextos de uso, no estuvo exento de una impronta etnocéntrica. En sus etnografías también tendieron a identificar esos fenómenos como complemento –*adendum* al decir de Carl Landé (1977)– de las relaciones interindividuales, programáticas e institucionales que deberían predominar definitivamente en esas sociedades si los procesos de modernización se completaran, tal como ocurrió en las sociedades anglosajonas que ellos tenían por referencia teórica, histórica y personalmente.

Como sostiene la antropóloga brasileña Ana Claudia Marques (1999) esos antropólogos anglosajones asociaron indefectiblemente las sociedades tradicionales como fundadas esencialmente en relaciones personalizadas de amistad, patronazgo y compadrazgo, en contraposición con el predominio de relaciones impersonales y racionalidad con arreglo a fines propios de la formación de la burocracia, el Estado y el mercado, que caracterizan las sociedades modernas de las que provenían los antropólogos. Como señala Adam Kuper (1988), la antropología social terminó produciéndose a sí misma y a su objeto de estudio –los “otros” “primitivos” y “tradicionales”– en un movimiento de doble mano: atribuyó una esencia social y cultural a aquellas poblaciones originada en una proyección mistificada de lo que presuponían era la propia sociedad y cultura capitalista occidental –el “nosotros” anglosajón.

2.3.4. Antropología y política hoy

Michael Smith, antropólogo nacido en Jamaica pero formado en la tradición antropológica británica, advertía en la década de 1970 contra la excesiva especialización de la antropología social y cultural en una serie de subdisciplinas

tales como antropología política, antropología económica, antropología jurídica, antropología del parentesco, antropología de la religión, antropología de los rituales, etc. Ese esfuerzo por ganar especificidad en los enfoques, métodos y resultados sustantivos, aparejaba el riesgo de abandonar la comprensión holística o el estudio de las interconexiones de los hechos sociales y de la cultura que caracterizó a la antropología desde su génesis en la segunda mitad del siglo XIX. Por ello, y en relación con la antropología política, sostenía que:



> [...] La investigación de la organización política de un pueblo primitivo supone un conocimiento detallado de la ecología social, de la economía, de las tradiciones históricas de dicha sociedad, así como de sus valores, creencias y modos de pensamiento, su parentesco y organización local, reglas matrimoniales, formas de propiedad y otras instituciones sociales [...] Sin embargo, el supuesto de que existe algún tipo de interdependencia entre estos elementos no permite al antropólogo saber por adelantado qué forma o intensidad tomarán dichas relaciones. Podemos decir que el significado fundamental de dicho supuesto es que la sociedad forma un sistema de algún tipo, lo que exige al investigador el considerar los elementos de la vida social de una forma sistemática. (Smith, [1974] 1985: 12).

Con igual énfasis, algunos antropólogos del Brasil pertenecientes al Núcleo de Antropologia da Política (1998) vienen desarrollando desde la década de 1990 una perspectiva que no define a priori la sustancia política, económica, religiosa u otra específica de los fenómenos sociales. Por el contrario, estos colegas brasileños postulan un programa antropológico que busca recuperar el énfasis en una comprensión holística de los fenómenos sociales y, en consecuencia, cualquier investigación etnográfica sobre la política debe evitar definir de antemano qué es o qué no es aquella en una determinada sociedad, sin importar ya si se trata de la política en una sociedad primitiva, tradicional o moderna.

En la Argentina, Ana Rosato y Fernando Balbi (2003) señalan que esta opción permite relativizar la concepción de la política como un dominio específico de la vida social, sin que ello necesariamente implique sostener la inexistencia de alguna especificidad de lo político, fundamentalmente, en las sociedades contemporáneas que reconocen una esfera de la vida social que nominan como tal. Antes bien, la antropología social buscaría demostrar dicha especificidad desde un análisis que tenga en cuenta los múltiples modos en los cuales lo político, lo económico, lo religioso y otras esferas sociales se relacionan en determinadas situaciones y desde el punto de vista de actores sociales particulares, conformando así una cierta especificidad de la política.

Asumiendo estas renovadas perspectivas, la producción programática y monográfica de la antropología social debería abocarse a la definición de nociones de la política que comprendan las experiencias y percepciones de los actores sociales, analicen los contextos históricos en que aquella se despliegan, y reconozcan –como dice Mariza Peirano– que los dos términos de la expresión "antropología de la política" tienen un significado y estatus conceptual diferentes: "la antropología se define aquí por el proyecto minucioso de confrontar configuraciones de valores por intermedio de un proceso artesanal, etnográfico e, implícita o explícitamente, comparativo; la política se reconoce

como el objeto de investigación, el esquema nativo" (1998: 6). Un análisis que tome este punto de partida deberá atender a este diálogo entre la teoría antropológica y las teorías nativas, pues la sensibilidad del investigador para reconocer en las lógicas y prácticas de los actores sociales en sus contextos de uso, es una competencia que no es ajena a la capacidad de producir una representación teóricamente informada sobre el mundo social.

En síntesis, una antropología social preocupada por el estudio de la política en los Estados y sociedades contemporáneos debería, pues, dar cuenta de cuestiones claves como: ¿qué es la "política" para los diversos actores sociales que la interpelan o la practican?, ¿mediante qué categorías y cómo es significada y experimentada la política por esos actores en situaciones sociales determinadas? Y, teniendo en cuenta las respuestas, ¿qué definiciones más ampliamente universales podemos construir sobre la "política", atendiendo al reconocimiento de esas particularidades históricas y comprendiendo esas diversidades sociales y culturales en que aquella se realiza históricamente?

2.4. Antropología económica

Hemos visto que Bronislaw Malinowski ([1922] 1986) y Marcel Mauss ([1925] 1979) analizaron el intercambio de objetos y las prestaciones de servicios comprendiéndolos, respectivamente, como sistemas de intercambios rituales o como sistemas de prestaciones totales. Malinowski señaló que el *Kula*, lejos de representar una forma de comercio internacional como pensaban sus contemporáneos occidentales, tenía por objetivo la obtención de asociados mediante la puesta en circulación de unos objetos especialmente significados por los trobriandeses: los *vaygua*.





Ceremonia kula
Fuente: <www.bohol.ph/books/argonauts/images/p100.jpg>

En tanto, el estudio de las manifestaciones de los intercambios recíprocos en diversas sociedades del pasado y contemporáneas llevó a Mauss a reconocer dos formas distintas del intercambio: la reciprocidad y el mercado. Ambos autores destacaron que en el estudio de las formas de intercambio recíproco lo relevante no era dar cuenta de las propiedades materiales, útiles o el

valor de cambio de los objetos y los servicios puestos en circulación entre los grupos sociales, sino la indagación en torno de los sentidos que dichos intercambios tienen en aquellas sociedades.

Al menos dos conclusiones pueden extraerse de estas precursoras investigaciones de Malinowski y Mauss. Por un lado, que las pretensiones universalistas de las teorías económicas desarrolladas con la modernidad capitalista tendían a subsumir los comportamientos "económicos" específicos de los miembros de las sociedades no occidentales y precapitalistas de un modo inadecuado a la lógica del intercambio utilitario-mercantil y el interés por la ganancia. Al universalizar esos comportamientos, las ciencias sociales expresaban el carácter marcadamente etnocéntrico de sus saberes científicos. Por otro lado, estos dos autores abrieron la posibilidad no solo de reconocer otras racionalidades económicas distintas de la mercantil-capitalista; también consideraron que era preciso no presuponer el contenido económico, utilitario o material de esos fenómenos que bien podrían ser expresivos de fenómenos religiosos, rituales, mágicos, estéticos, jurídicos, políticos u otros.

Esta breve referencia a las interpretaciones de estos antropólogos sobre la reciprocidad en las sociedades no capitalistas occidentales y a las relaciones entre economía y antropología, pone en evidencia, por un lado, una preocupación por identificar dimensiones materiales y subjetivas del intercambio, especificando siempre sus contextos sociales y culturales de existencia. Y, por otro lado, al igual que hemos visto al considerar las críticas de la antropología política a los saberes de la teoría política moderna y contemporánea, aquí también se manifiesta una intención de los antropólogos de posicionarse críticamente ante a las categorías e interpretaciones –en este caso– de la teoría económica.

A continuación, veremos cómo algunas tradiciones antropológicas de la segunda mitad del siglo XX (hoy ya clásicas) procuraron comprender esas dimensiones y sus relaciones en el análisis de diferentes sociedades, configurando –en torno de los resultados sustantivos de sus monografías etnográficas y de los debates teóricos y metodológicos suscitados por aquellas– una subdisciplina o especialidad antropológica que fue afirmándose decisivamente como un campo de estudios singular: la antropología económica.

2.4.1. Génesis de la antropología económica como especialización

Los debates producidos en el ámbito de la antropología económica en las décadas de 1960 y 1970 entre los denominados formalistas, sustantivistas y marxistas pusieron de relieve la comprensión de la específica eficacia social de los determinantes extraeconómicos que intervienen en la producción y reproducción de las relaciones económicas en las sociedades precapitalistas, así como la necesidad de producir desde una perspectiva teórica renovada los instrumentos conceptuales capaces de dar cuenta de la economía de aquellas sociedades. Buscaremos, pues, describir y analizar los puntos de vista de diferentes antropólogos, expresivos de los enfoques de estas tres corrientes, evitando caracterizarlas conforme a las críticas que los partidarios de cada una de ellas dispensaron a las otras dos.

Una primera aproximación al enfoque de los antropólogos formalistas debería tener en consideración que postulaban, por un lado, la existencia de una

esfera económica en las sociedades primitivas y, por otro lado, que los fenómenos incluidos en esa esfera podían ser analizados sirviéndose de los conceptos, teorías y métodos de la economía marginalista o neoclásica desarrollada entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX por autores como Alfred Marshall, León Walras y Vilfredo Pareto.

Para antropólogos como Raymond Firth (1901-2002), Melville Herskovits (1895-1963), Robbins Burling (nacido en 1926), Richard Sallisbury (1926-1989), Harold Schneider (1925-1987) y Edward E. Leclair (1922), los miembros de toda sociedad despliegan una racionalidad según la cual procuran maximizar utilidades o beneficios sirviéndose de ciertos medios y recursos escasos. De este modo –y de acuerdo con los postulados de la teoría subjetiva del valor de los mencionados economistas neoclásicos– cuando un bien o servicio es abundante y disponible, su utilidad marginal tenderá a ser decreciente; en tanto que lo contrario ocurrirá en situaciones de escasez y elevada demanda. Ya sea entre "primitivos" o "modernos", ese principio de racionalidad operaría como el gran organizador de los comportamientos económicos de los seres humanos.

Por el contrario, los denominados sustantivistas como Karl Polanyi (1886-1964) y George Dalton (1926-1991), por un lado, diferencian entre el significado sustantivo y el significado formal de la economía; y, por otro lado, enfatizan el reconocimiento particular de una diversidad de lógicas, prácticas e instituciones económicas específicas en el estudio de las economías en las sociedades primitivas y tradicionales. Consideran asimismo que la comprensión antropológica de esas economías resulta imposible si se utilizan categorías y enfoques pretendidamente universales –como los de la economía neoclásica o marginalista– concebidas para el estudio de las economías mercantiles y capitalistas modernas y contemporáneas.

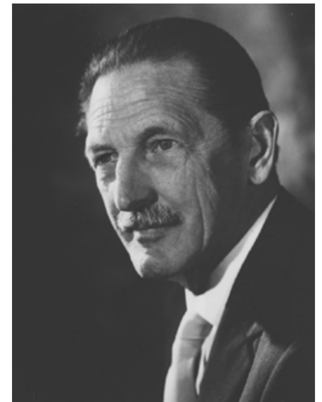
Por último, los marxistas como Claude Meillassoux (1925-2005), Maurice Godelier y Emmanuel Terray (nacidos en 1934 y 1935, respectivamente) buscaron actualizar los análisis del materialismo histórico sobre las sociedades precapitalistas demostrando que era preciso establecer en el estudio histórico y etnográfico de estas sociedades unas estrechas o solapadas relaciones de articulación interna entre los modos de producción y los demás niveles de organización de la sociedad como el parentesco, la religión, la política y la ideología.

En otras palabras, para estos autores marxistas, esas dimensiones "superestructurales" de las sociedades precapitalistas, lejos de constituir meros epifenómenos de una base económica resultante de las contradicciones entre el desarrollo histórico de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, eran instituciones fundamentales en la reproducción del modo de producción y en la dominación de sus clases dominantes. Para ello, se opusieron radicalmente a las concepciones ahistóricas universalistas de los antropólogos formalistas y coincidieron solo parcialmente con las preocupaciones particularistas de los antropólogos sustantivistas, si bien les cuestionaban a estos últimos el haber desanclado el estudio de las relaciones entre infraestructura y superestructura de la explotación y dominación de clase social.

Veamos más detenidamente estos tres significativos puntos de vista clásicos de la antropología económica sirviéndonos de las ideas de algunos de los autores y textos representativos.

2.4.2. Los formalistas

Raymond Firth realizó estudios de grado universitario en economía en Auckland (Nueva Zelandia), pero pronto se interesó por la investigación antropológica. Como economista realizó una original tesis –*The Maori Gum Industry*– en la que buscó aprehender las perspectivas y experiencias de los trabajadores sobre sus condiciones de vida y de trabajo (Melville, 2002). A partir de 1924, en la London School of Economics, completó su formación como antropólogo con la orientación de Malinowski, defendiendo una tesis de doctorado sobre *Primitive Economics of the New Zealand Maori* en 1927. A lo largo de su extensa y prolífica carrera académica, produjo numerosos trabajos sobre diferentes dimensiones de la vida social de los tikopia, una sociedad isleña del Pacífico Sudoccidental.



Raymond Firth

Muchos de ellos estuvieron referidos a temas de antropología económica, campo de estudios en el que fue erigiéndose en una referencia ineludible, aun cuando jamás perdió de vista el desarrollo de un enfoque y práctica antropológica de tipo holístico (Korsbaek, 2010).





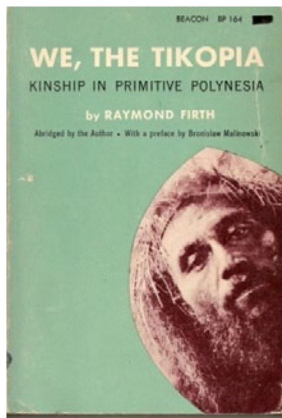
Una excursión pesquera de Tikopia. Los hombres usan redes de asas largas y anchas. Las mujeres y los niños vacían las redes, puestos en fila en el arrecife que sirve de borde.

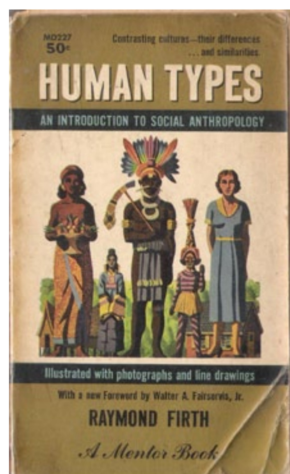
Fuente: Gluckman (1978), Lámina VII.

Firth consideraba que los fenómenos económicos estaban ampliamente incorporados a diferentes tipos de relaciones y valores sociales. Ante la pregunta ¿qué es la economía? respondía:



El concepto básico de la economía es la distribución de recursos disponibles escasos entre necesidades humanas cuyo cumplimiento sea factible, admitiendo la existencia de alternativas dentro de cada esfera. Sea cual fuera su





> definición, la economía versa sobre las consecuencias de las elecciones hechas por el hombre, con los resultados de sus decisiones; a su vez, las relaciones personales y sociales se ven involucradas tanto en las opciones y necesidades como en los efectos que estas ejerzan sobre la acción. (2001: 141)

¿Cómo debe estudiar el antropólogo los fenómenos económicos? Sostenía que su tarea es determinar los aspectos económicos del comportamiento humano como se presentan específicamente en cada sociedad. "Su problema consiste, entonces, en aplicar y traducir los principios económicos a nuevos contextos" (Firth, [1951] 2001: 141). Debe "interpretar las proposiciones teóricas generales en términos que resulten aplicables a los tipos específicos de sociedad que le interesan y que, por lo común, escapan al examen del economista" (2001: 148).

Cabría entonces evitar comprender los fenómenos económicos en las sociedades no capitalistas en los términos abstractos y pretendidamente universales de teorías económicas desarrolladas en el marco de ideas de un sistema capitalista e industrial, esto es, sociedades con avanzado desarrollo tecnológico, medios de intercambio como la moneda, sistema de crédito, acciones, bancos, empresas privadas evolucionadas y una estructura social de tipo individualista que prima en Occidente (2001: 141). En las sociedades estudiadas por los antropólogos, las dimensiones sociales como el parentesco, la religión, las obligaciones y compromisos morales –entre otras determinaciones extraeconómicas– inciden en el comportamiento económico de los individuos y grupos. Más aun, el grupo social ejerce –según Firth– una particular coerción social sobre las decisiones de los individuos. Así, por ejemplo:



> Si en una comunidad primitiva la canoa de pesca constituye un bien muy preciado y altamente cotizado en la escala de valores de intercambio, y sin embargo se la destruye al fallecer un pariente agnaticio cercano, el antropólogo debe dilucidar qué implica este hecho e indicar que las convenciones sociales imponen restricciones muy claras para este uso competitivo de un bien capital; no se trata de un mero acto individual, esporádico e incalculable, sino es dable predecir una regularidad en los complejos ajustes sociales involucrados en la destrucción o conservación de la canoa (2001: 148).

Dicho comportamiento era considerado como completamente racional. Las economías de sociedades primitivas y del capitalismo industrial poseen nociones similares de economía y de economizar maximizando los recursos disponibles para alcanzar fines diversos. Sin embargo, los valores morales y las instituciones sociales que existen en unas y otras son diferentes (Firth [1967] 1974). En este sentido, es importante tener en cuenta que él tenía presente que las sociedades capitalistas también poseían en la esfera económica algunos componentes morales que incidían en la lógica del intercambio mercantil:



> En general, el trabajo se tiene por bueno y el ocio como algo moralmente censurable; la mayoría de nosotros tenemos opiniones éticas bien definidas sobre si los demás 'trabajan lo justo' por la paga que reciben, y la determinación de

horarios de trabajo ha traído aparejada, en numerosos oficios, la idea de que las 'horas extra' son una concesión del trabajador a la empresa, por lo cual su derecho a obtener una paga mayor es una cuestión de justicia y no una mera exigencia económica; mucha gente devota sostiene la moralidad del trabajo en general, pero considera inmoral trabajar en el día que su religión dedica semanalmente al descanso... aunque no esté muy de acuerdo sobre qué actividades han de clasificarse como 'trabajo'. También se admite convencionalmente que cierta clase de tareas, conocidas como 'servicio personal', merecen un reconocimiento especial, fuera y por encima de la paga común; la mayoría de las personas, al parecer, da propinas no porque esperen obtener así una mejor atención o porque ellas mismas lo consideren moralmente correcto, sino por deferencia hacia las opiniones morales de los demás (incluso de quienes reciben las propinas). Con toda probabilidad, un examen de los conflictos industriales demostraría que la indignación moral juega un papel importante y muy concreto en la exacerbación de los ánimos, y que cuando se trata de llegar a un arreglo los conceptos de justicia moral pesan tanto como las presiones económicas y los requisitos legales. Las relaciones económicas descansan sobre cimientos morales mucho más de lo que comúnmente suponemos –de no ser así, el comunismo carecería de una de sus armas más eficaces en la esfera industrial– y como en una sociedad primitiva el patrón moral es muy distinto del occidental, su pauta de relaciones económicas se apoya en principios diferentes. (Firth, 2001: 161).

¿Cuál es entonces el objeto de estudio de la antropología económica? Si la ciencia económica se aboca al estudio de los "principios del uso de los recursos en general", esta especialidad antropológica se ocupa de "las relaciones sociales concomitantes", de las "formas específicas en que dichos principios se ejemplifican en una gama de situaciones sociales dadas" (2001: 150). Para ejemplificar el modo en que procede el análisis antropológico de la economía, Firth expone una situación social tomada de la sociedad tikopia: la construcción de una casa.



Trabajan en ella unos pocos artesanos expertos y una cantidad de peones; los primeros reciben una paga especial en tela de corteza, esteras y otros objetos de valor, no en proporción directa al tiempo que han dedicado a la tarea sino como reconocimiento a su maestría; a los ayudantes se los gratifica convidándolos a una comida (que también comparten los 'maestros') en la que cada hombre recibe su porción, por nimio que haya sido su trabajo. Los maridos de las hermanas e hijas de aquel para quien se construye la casa forman un grupo especial de 'productores', aportando cada uno un haz de leña y algunos cocos u otro alimento crudo, y sirviendo asimismo de cocineros en virtud de las obligaciones maritales, que incluyen este tipo de participación en todos los acontecimientos del grupo al que han ingresado por su matrimonio; ellos también son recompensados con una porción de comida y, probablemente, en otros artículos más. (2001: 154-155).

Revisando esta situación de intercambio entre los tikopia, Firth advierte que no es posible comprobar –según la perspectiva de los economistas

neoclásicos– que la retribución adquirida por cada uno de los participantes en la construcción de la casa es proporcional a la productividad total. En consecuencia, las relaciones sociales vienen a modificar la producción de la economía, pues los vínculos personales de las personas involucradas, su estatus social y obligaciones morales, imprimen en los intercambios económicos una determinación específica que no es reconocible en las sociedades capitalistas industriales y que la teoría económica no llega a comprender cabalmente a partir de sus presupuestos. Es allí donde interviene el antropólogo concretando una tarea de interpretación y de traducción de esa particular realidad social al enfoque y los métodos de análisis de los economistas.

La antropología económica, pues, debe determinar cuáles son las dimensiones sociales de los intercambios económicos considerando a las personas y sus relaciones "no como unidades abstractas", esto es, "como unidades de trabajo, de capital o de poder adquisitivo" (2001: 156). En definitiva, Firth afirma que el antropólogo-economista debe afrontar una doble tarea: por un lado, "analizar y clasificar los procesos de combinación de bienes y servicios en sistemas donde la moneda no desempeña un gran papel"; y, por otro lado, "examinar de qué manera las vinculaciones necesarias para el manejo de los bienes y servicios afectan el sistema de relaciones sociales" (2001: 156-157). Al hacerlo, deben tomar en consideración que las sociedades primitivas y las sociedades tradicionales pueden carecer de mercados generales de bienes y servicios y de las relaciones relaciones impersonales que revisten los intercambios en las sociedades capitalistas industriales.



De acuerdo con Firth (1974), la noción de mercado se corresponde con al menos tres sentidos diferenciados: a) el lugar o espacio institucionalizado donde se producen concretamente los intercambios de bienes y servicios; b) el campo total de interés que potencialmente tiene un bien y servicio destinado al intercambio; c) la asignación de recursos con arreglo a criterios impersonales y con fines de maximización en la obtención de utilidades.

No obstante, la ausencia de mercados no implica que las sociedades no capitalistas carezcan de una noción de ventaja económica o de maximización de los recursos para alcanzar fines diversos. Para Firth (1974) esta lógica y práctica económica se revelaría como un comportamiento generalizado en diferentes tipos de sociedades.

LEER CON ATENCIÓN



Resulta interesante mencionar que, para Firth (2001), cuando los programas de desarrollo económico occidentales destinados a estimular la producción y el intercambio en sociedades primitivas o campesinas no prestaban suficiente atención a las dimensiones extraeconómicas que inciden sobre los fenómenos económicos, notablemente, sus objetivos o logros tendían a malograrse o quedaban expuestos al fracaso. Esta particular interpretación acerca de eficacia social de otras determinaciones que operan sobre o en la esfera económica, veremos, se aproxima bastante a los problemas planteados por el enfoque de los antropólogos sustantivistas.



Melville Herskovits

El antropólogo norteamericano Melville Herskovits, al igual que Firth, no solo es caracterizado como un autor expresivo del enfoque formalista, sino como uno de los padres fundadores de la antropología económica. Se formó como antropólogo en la Universidad de Columbia, donde asistió al curso de Thorstein Veblen, Alexander Goldenwiser y Franz Boas. Realizó investigaciones antropológicas sobre África Oriental y Occidental y, muy especialmente, se interesó

por el estudio de las poblaciones afroamericanas de Brasil, el Caribe y los Estados Unidos. Buena parte de sus trabajos los efectuó junto con su esposa Frances (Bonte e Izard, 2005). En 1940 publicó su libro *La vida económica de los pueblos primitivos,* que revisó y editó en 1952 como *Antropología económica. Estudio de economía comparada* ([1952] 1954) convirtiéndose desde entonces en una referencia ineludible de esta especialidad antropológica.

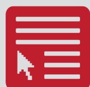
En este libro, Herskovits define la "conducta economizante" como aquella que despliegan los miembros de un determinado grupo social cuando pretenden alcanzar objetivos o satisfacer deseos o demandas disponiendo de recursos relativamente escasos. La racionalidad del acto de "economizar" es formalmente universal, pues los individuos de toda sociedad producen y actualizan sus comportamientos con arreglo a esa lógica formal; sin embargo, las decisiones sustantivas que los individuos toman están necesariamente determinadas por ciertos "marcos culturales".

Para Herskovits, esta última afirmación denota el sentido de la contribución de la antropología a la comprensión de los fenómenos económicos, toda vez que cuestiona los presupuestos de las teorías económicas que fundamentan sus análisis en las decisiones de individuos pretendidamente ajenos a cualquier forma de interdependencia social o tradición cultural. La economía –dice– "se lleva a cabo dentro de una matriz cultural" puesto que las necesidades de los hombres, incluso las más elementales, "tienen un carácter más bien *cultural* que *nutritivo*". Y si bien son los individuos los que toman decisiones "económicas", sus opciones siempre se encuentran limitadas por los "recursos de la sociedad y los valores de su cultura".

Así pues, las "convenciones sociales, las creencias religiosas, las ideas religiosas y los preceptos estéticos contribuyen siempre a conformar las necesidades de los pueblos y el momento, el lugar y las circunstancias en que pueden satisfacerse" (1954: 15). De allí que el objeto de estudio de la antropología económica está relacionado con un esfuerzo por determinar el "alcance cardinal que tiene para la cultura el proceso de economizar" (1954: 14).

El antropólogo formalista Robbins Burling ([1962] 1976) reconoció al menos cinco definiciones antropológicas del término economía, considerándolas alternativamente como el estudio de:
1) los medios materiales de existencia de los hombres;
2) la producción, distribución y consumo de bienes materiales y servicios;
3) lo que los economistas definen como tal;
4) los sistemas organizados de intercambio;
5) el proceso de distribución de bienes escasos para satisfacer fines alternativos.

LECTURA RECOMENDADA



Herskovits, M. [1952] (1954), *Antropología económica. Estudio de economía comparada,* Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, Capítulo 1, pp. 13-31.

2.4.3. Los sustantivistas

Los sustantivistas, por su parte, destacaron en sus trabajos que en las sociedades no capitalistas la economía no estaba regulada por las leyes de mercado, pues se encontraba incrustada, empotrada o inscripta en el funcionamiento de relaciones sociales e instituciones extraeconómicas del parentesco, la política, religiosas o rituales. Reconocían que este énfasis de enfoque ya estaba presente en antropólogos como Richard Thurnwald (1869-1954) y Bronislaw Malinowski. La concepción sustantivista presupone como punto de partida de su análisis una clara distinción entre su "significado sustantivo" y el "significado formal" de la economía:



> El significado sustantivo de económico deriva de la dependencia del hombre, para su subsistencia, de la naturaleza y de sus semejantes. Se refiere al intercambio con el medio ambiente natural y social, en la medida en que este intercambio tiene como resultado proporcionarle medios para su necesaria satisfacción material.
> El significado formal de económico deriva del carácter lógico de la relación medios-fines, tal como aparece en palabras como 'económico' (barato) o 'economizar' (ahorrar). Se refiere a la concreta situación de elegir, especialmente a la elección entre los distintos usos de los medios que provoca la insuficiencia de estos medios. Si denominamos lógica de la acción racional a las reglas que determinan la elección de los medios, podemos denominar esta variante de la lógica con el término improvisado de economía formal. (Polanyi, [1957] 1976: 155)



Karl Polanyi

Para Karl Polanyi (1886-1964), solo en la economía capitalista los significados sustantivo y formal de la economía coinciden o se superponen en la medida en que la organización de la subsistencia humana está regulada por un sistema de mercados formadores de precios. Pero estos mercados son un producto reciente en la historia de la humanidad, cuya génesis se localiza en el siglo XVI europeo, tal como demostró este autor en su libro *La gran transformación. Los orígenes económicos y políticos de nuestro tiempo* ([1944] 1992).

Una particularidad de este modelo de integración es que está motorizado por la persecución de una lógica de maximización de beneficios económicos, mientras que en otros modelos precedentes –como veremos, aquellos basados en reciprocidad y redistribución– lo económico aparece subordinado a determinantes extraeconómicos. Antropólogos e historiadores normalmente –decía– no se abocan al estudio de las sociedades capitalistas, sino a las primitivas y tradicionales. De allí que sea necesario determinar las características específicas que asume la inscripción institucional de la economía en estos dos últimos tipos de sociedades.

Propone entonces sistematizar la diversidad de economías no capitalistas existentes en la historia y el presente en *tres* modelos teóricos de integración institucional: *reciprocidad, redistribución* e *intercambio de mercado*. Así pues, la primera "denota movimientos entre puntos correlativos de agrupamientos simétricos", la segunda "designa los movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior", y la tercera a "movimientos en un sentido y en el contrario" (1976: 162).

En consecuencia, el efecto integrador en cada uno de los modelos es producido por la presencia de determinados dispositivos institucionales: organizaciones asimétricas, puntos centrales, sistemas de mercados, respectivamente; es decir, los simples agregados individuales –invocados por la teoría económica neoclásica– no podían dar cuenta de tales estructuras institucionales.



El comportamiento recíproco entre individuos solo integra la economía si se dan estructuras simétricamente organizadas, como un sistema simétrico de grupos de parentesco. Pero un sistema de parentesco nunca aparece como simple resultado de un comportamiento recíproco a nivel personal. De manera similar, por lo que toca a la redistribución presupone la existencia de un centro distribuidor en la comunidad, y sin embargo, la organización y validación de tal centro no se produce simplemente como consecuencia de los frecuentes actos de compartir las cosas entre los individuos. Por último, lo mismo es cierto para el sistema de mercado. Los actos de intercambio a nivel personal solo producen precios si ocurren en un sistema de formación de precio por el mercado, una organización institucional que en ninguna parte ha sido creada por los meros actos azarosos de intercambio. (Polanyi, 1976: 162-163).

Destacaba también que los tres modelos de integración pueden coexistir históricamente y no suponen ningún tipo de orden temporal evolutivo necesario. Veamos más detenidamente los tres modelos.

Reciprocidad

Este tipo de relaciones económicas puede producirse entre dos o más grupos, dado que la simetría no se limita a la dualidad; tampoco los miembros de los grupos necesitan ser recíprocos uno a uno, sino que pueden serlo con los miembros correspondientes de un tercer grupo con el cual mantienen relaciones análogas. Funciona, pues, creando y reproduciendo relaciones sociales entre individuos y grupos, aun cuando la circulación de bienes y servicios sea desbalanceada; es más, es ese desequilibrio el elemento que actualiza en el tiempo la relación. Entre la reciprocidad negativa y la dádiva existen muchos momentos de intercambio tensionado por permanentes desequilibrios.

La reciprocidad puede presentarse como generalizada, equilibrada y negativa. En su forma generalizada refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas y, si es posible, retribuidas. Malinowski la consideraba como el “don puro”, ya que en principio se presenta como un regalo. En este caso, la expectativa de una retribución material directa es improbable. Pueden considerarse dentro de este tipo, las relaciones que habitualmente caen bajo el rótulo de: “deberes del parentesco”, “deberes del jefe”, “nobleza obliga”. De acuerdo con Polanyi:



El aspecto material de la transacción está reprimido por lo social: el reconocimiento de las deudas importantes no puede ser expresado abiertamente y, por lo general, se lo deja de lado. Esto no significa que entregar cosas de esta manera, incluso a los ‘seres queridos’ no genere una contra-obligación. Pero esa contra-obligación no se estipula por tiempo, cantidad o calidad: la expectativa de reciprocidad es indefinida [...] Es así que la devolución puede ser muy rápi-

da, pero también no efectuarse nunca [...] Un buen indicador pragmático de la reciprocidad generalizada es una corriente sostenida de una sola dirección. La falta de reciprocidad no hace que el que da algo deje de hacerlo; los bienes se mueven en una sola dirección, favoreciendo al que no tiene, durante un largo período (1976: 212).

La forma equilibrada supone un intercambio equivalente en valor por lo recibido, sin demoras o en un plazo de tiempo finito:



[...] es, en realidad, una disposición a dar por lo que se ha recibido, en eso parece residir su eficacia como pacto social. Lo sorprendente de la equivalencia, o por lo menos de cierta aproximación al equilibrio, es un precedente manifiesto de interés egoísta en cada una de las partes, cierta renunciación a los intentos hostiles o a la indiferencia a favor de la cooperación [...] Esto no quiere decir que neguemos que la transacción sea importante en un sentido utilitario, ya que bien puede serlo y tal vez el efecto social esté compuesto por un intercambio equitativo de necesidades diferentes. Pero cualquiera sea el valor utilitario, y no tiene por qué haberlo, siempre hay un propósito 'moral' como lo señaló Radcliffe-Brown al hablar de ciertas transacciones de los Andaman: proporcionar un sentimiento amistoso... a menos que se haga esto, el propósito no se cumple (1976: 240-241).

Si bien no supone una corriente unidireccional en la circulación del don, la reciprocidad equilibrada presenta una permanente tensión o desequilibrio en los intercambios entre las partes, de manera que si el intercambio resultara inequívocamente simétrico en un momento dado, la relación tendería a desaparecer. En la relación entre las partes, es el dador el que concentra una cuota mayor de poder. Este sistema ha sido clásicamente demostrado por las etnografías que dan cuenta de las alianzas matrimoniales entre grupos que intercambian mujeres; aquí la falta de equilibrio o la existencia de un equilibrio inestable a lo largo del tiempo es la esencia de la relación social.

Por último, la reciprocidad negativa es la tentativa de obtener algo a cambio de nada, tal como el regateo, robo, saqueo o el trueque.

En términos generales, la reciprocidad tiene por fin la distribución de bienes y servicios producidos en condiciones desiguales, garantizando que lleguen a donde estos faltan. Son relaciones que no se expresan como relaciones económicas sino en el idioma de otras relaciones extraeconómicas.

Polanyi mostró la eficacia interpretativa de este enfoque y conceptos analíticos conformando un ambicioso proyecto de investigación integrado por diversos científicos sociales cuyos resultados fueron publicados en *Comercio y mercado en los imperios antiguos* ([1957] 1976). Además de contribuir con esos trabajos a un conocimiento sustantivo de las economías de las sociedades no capitalistas, se propuso demostrar que la economía neoclásica carecía de cualquier utilidad interpretativa para erigirse en una teoría general y comparada de las instituciones económicas. Y hacía extensiva esa crítica a los antropólogos denominados formalistas –entre los que contaba a Firth y Herskovits– por servirse de sus categorías y métodos.

George Dalton fue uno de los discípulos de Polanyi que mejor contribuyó, a fines de la década de 1950, a responder –con trabajos teóricos y empíricos–

las críticas efectuadas por los formalistas al legado de su maestro ([1957] 1976, 1967a y 1967b). Como Polanyi, sostenía que el cálculo economizador o la maximización en la utilización de recursos para satisfacer necesidades infinitas no era el común denominador de todas las economías de la historia de la humanidad; más bien, en lo que podían asemejarse economías tan disímiles como la primitiva de las Islas Trobriand y la capitalista industrial de los Estados Unidos era en la necesidad de generar sistemas institucionales específicos de abastecimiento estructurado de bienes materiales, tales como la reciprocidad, la redistribución y el intercambio de mercado.

Por último, vale la pena señalar que para Dalton el enfoque de análisis y los resultados aportados por esta concepción sustantiva de la antropología advertían sobre la importancia que debía prestarse a las estrechas relaciones que se planteaban entre la esfera económica y diversas instituciones sociales, fundamentalmente, en los programas de desarrollo llevados a cabo en regiones o países subdesarrollados. Entendía que la desconsideración de esas relaciones podía acarrear el fracaso de esos programas. Y, ciertamente, las concepciones teóricas de la economía neoclásica no contribuían a colocarlas en foco de estudio.

LECTURA RECOMENDADA

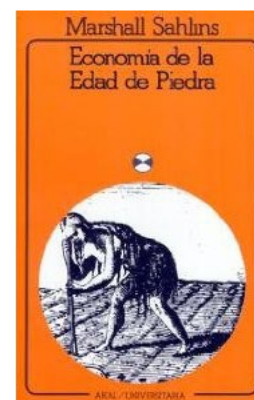


Polanyi, K. (1976) [1957], "El sistema económico como proceso institucionalizado", en Godelier, M. (comp.). *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 155-178.

Sahlins, M. (1983) [1972], *La economía de la edad de piedra,* Akal, Madrid, Capítulo 1, pp. 13-53.

2.4.4. Los marxistas

Antes de comenzar de lleno con nuestra exposición sobre el enfoque marxista, haremos una breve referencia al antropólogo norteamericano Marshall Sahlins (nacido en 1930). Se trata de un autor muy difícil de clasificar o encasillar en una única tradición antropológica, dado que –y solo a los efectos de los temas considerados en este apartado– bien podría encarnar una versión revisionista del sustantivismo o una variante neomarxista (hemos visto también que sus originales aportes a la antropología política fueron explícitamente considerados dentro del neoevolucionismo anglosajón). No obstante, no cabe duda de que Sahlins buscó inscribir uno de sus más importantes trabajos, *Economía de la Edad de Piedra* [1974] (1983), en el corazón del debate entre formalistas y sustantivistas con vistas a proponer una perspectiva superadora.



¿Qué quería demostrar Sahlins en este libro? Básicamente, que la economía de las sociedades primitivas podía caracterizarse a la vez como "no excedentaria" y "opulenta". Y ello –argumentaba– en virtud de que se puede reconocer una economía como opulenta cuando la sociedad produce y se apropia de una abundante dotación o cantidad de bienes y servicios; pero también cuando los miembros de esa sociedad pretenden hacerse o desean pocos bienes y servicios para sí. Esta última alternativa –que denomina como "el camino zen hacia la opulencia"– es la que encarnan las sociedades primitivas, pues "gozan de una abundancia material incomparable… con un bajo nivel de vida"

(1983: 14). “No desear es no carecer” (1983: 24); en tanto que cualquier intención de acumulación de riqueza material se tornaría un impedimento irracional en sociedades que viven de la caza y la recolección.

Para Sahlins, pues, las nociones de maximización de recursos escasos para atender a fines diversos y potencialmente infinitos son expresivas de explicaciones etnocéntricas, que aplican el principio de prosecución de la ganancia a sociedades no capitalistas. Las sociedades primitivas, por el contrario, invierten solo las energías suficientes para satisfacer sus necesidades inmediatas, en consecuencia, poseen los medios adecuados para alcanzar los objetivos que persiguen, además de mucho tiempo dedicado al ocio y al sueño (1983: 27). Comprender esos comportamientos desde concepciones extemporáneas es un error, tal como señalaron antropólogos como Polanyi y Dalton. Para Sahlins:

> La población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones, *pero no era pobre.* La pobreza no es una determinada pequeña cantidad de cosas, ni es solo una relación entre medios y fines; es sobre todo una relación entre personas. La pobreza es un estado social. Y como tal es un invento de la civilización (1983: 52).

Para analizar el comportamiento de esta “sociedad opulenta primitiva” Sahlins recurrió al concepto de “modo de producción doméstico” de Alexandre Chayanov (1888-1937). La obra de este especialista ruso en economía campesina fue escrita en la Unión Soviética de la década de 1920 y recién se difundió en medios académicos anglosajones en la de 1960. Como señala el antropólogo argentino Eduardo Archetti, para Chayanov: “El núcleo principal de su teoría pasa a ser el balance existente entre consumo familiar y la explotación de la fuerza de trabajo” (1974: 10). Por ello, la unidad económica campesina busca la satisfacción de necesidades internas, siendo el trabajo de la familia la única categoría de ingreso en ausencia de un mercado de trabajo y del concepto de cálculo de ganancia capitalista. La determinación de ese balance resulta de la determinación de necesidades materiales y simbólicas de reproducción de la unidad doméstica culturalmente establecidas, pudiendo involucrarse en intercambio de mercado, pero solo a efectos de satisfacer las necesidades familiares y no con el fin de obtener una ganancia capitalista.

> La familia contiene en su interior la división del trabajo que predomina en la sociedad como un todo. Una familia es, para comenzar y como mínimo, una unión de esposo y esposa, de un hombre y de una mujer adultos. Por tanto, desde sus comienzos, una familia combina los dos elementos primordiales de la producción. La división del trabajo por sexo no es la única especialización económica que conocen las sociedades primitivas, pero es la forma *predominante*, la que trasciende toda otra especialización en el sentido de que las actividades normales de cualquier hombre adulto, unidas a las actividades normales de cualquier mujer adulta agotan prácticamente los trabajos habituales de la sociedad. Por tanto, el matrimonio, entre otras cosas, es el establecimiento de un grupo económico generalizado constituido para producir lo que en un lugar determinado se entiende como subsistencia. (Sahlins, 1983: 94).

Sahlins se sirve en su análisis, además, de las nociones de reciprocidad, redistribución e intercambio de mercado planteadas por Karl Polanyi para demostrar –al igual que los sustantivistas y veremos que también los marxistas– que las relaciones económicas de esas sociedades primitivas están inscriptas en otras relaciones sociales: de parentesco, propiedad, políticas y rituales. Más aun, considera que en un sentido estricto estas sociedades carecen de economía:



> Estructuralmente, la 'economía' no existe. Más que una organización delimitada y especializada, la economía es algo que generaliza la *función* de los grupos sociales y de las relaciones, especialmente de los grupos y las relaciones de parentesco. La economía es más bien una función de la sociedad que una estructura, porque el armazón del proceso económico, lo proporcionan los grupos clásicamente concebidos como 'no económicos'. En particular, la producción está instituida por los grupos domésticos que, por lo general, se ordenan como familias de uno u otro tipo. (1983: 91).

En la década de 1960, la historiografía y antropología marxista europea occidental se revitalizó con la circulación e interpretación de unas notas de estudio o borradores en los que Karl Marx plasmó sus investigaciones sobre las denominadas "formaciones económicas precapitalistas" como parte de los planes de trabajo que concibió entre 1857 y 1858 para la escritura de la *Crítica de la economía política* y, posteriormente, *El capital.* Esos manuscritos conocidos como *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* fueron originalmente publicados por el Instituto Marx-Engels de Moscú 1939-1941; no obstante, su divulgación en ámbitos académicos occidentales se demoró considerablemente, contando primero con dos ediciones en alemán en 1952-1953, una en italiano en 1956 y en inglés en 1965 (Hobsbawm, [1965] 1979).

Esa renovación en los estudios marxistas permitió problematizar una interpretación ortodoxa del materialismo histórico según la cual las instituciones políticas y jurídicas y las formas de conciencia sociales eran epifenómenos expresivos de la base o estructura económica, tal como quedó plasmado en un texto programático de Karl Marx como el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* del año 1859. En este sentido, los *Grundrisse* permitían a los marxistas abrevar en unas sólidas investigaciones empíricas y reflexiones teóricas de Marx que habilitaba –eventualmente sin apartarse de la ortodoxia– pensar la eficacia social de las instituciones de la superestructura y las formas de conciencia social en la reproducción de los modos de producción precapitalistas.

Por su parte, la crítica antropológica marxista al análisis de los formalistas estaba anclada en el rechazo a los conceptos y presupuestos de la economía marginalista y, en consecuencia, a la intención de generalizarlos a todas las sociedades. Considerar la economía como una ciencia que estudia el comportamiento humano en términos de una "relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos", disuelve lo económico "en una teoría formal de la acción orientada a un fin, donde nada permite ya distinguir la actividad económica de la actividad orientada a la búsqueda del placer, el poder o la salvación" (Godelier, [1966] 1967). En tanto, cuestionaba a los sustantivistas la

primacía otorgada a los procesos de circulación y distribución de bienes y servicios, antes que al conocimiento de las condiciones sociales de producción, esto es, el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción en la configuración de un determinado modo de producción. Desde este punto de vista, si la economía debía ser concebida en un sentido estricto como producción ¿qué debería entenderse por esta última?



La producción es el conjunto de operaciones destinadas a proporcionar a una sociedad los medios materiales de existencia. Definido de esta forma el concepto de producción, se abre a todas las formas posibles de operaciones de este tipo, tanto las que caracterizan las economías de cosecha, de caza o de pesca donde se 'ocupa' un territorio en el cual se 'encuentran' los recursos que faltan, como las que se caracterizan por economías agrícolas e industriales donde se 'produce' lo que se necesita 'transformando' la naturaleza. (Godelier, 1967: 259-260).

El estudio de la economía es, pues, para el marxismo, el estudio de las relaciones sociales actuantes en la producción y, seguidamente, en la distribución y el consumo de bienes y servicios. En este sentido, para Maurice Godelier, la economía siempre está empotrada en relaciones sociales extraeconómicas. En su opinión, Polanyi se equivoca al suponer que la inscripción de la economía en otras instituciones sociales es un fenómeno privativo de las sociedades no capitalistas, mientras que las sociedades capitalistas poseerían unas economías establecidas como esferas autónomas e independientes de otras dimensiones o determinaciones sociales.

En relación con las sociedades llamadas primitivas –recordemos que Maurice Godelier efectuó trabajo de campo etnográfico entre los baruya de Nueva Guinea– decía:



"[…] Las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción, relaciones políticas, esquema ideológico. El parentesco es, por consiguiente, en este caso, *a la vez* infraestructura y superestructura. Esta plurifuncionalidad del parentesco en las sociedades primitivas explica, en nuestra opinión, dos hechos sobre los que existe unanimidad desde el siglo XIX: la complejidad de esas relaciones y su papel dominante. El parentesco funciona en ellas *directamente*, interiormente, como relación económica, política e ideológica: por eso al mismo tiempo funciona como la *forma simbólica* en la que se expresa el contenido de la vida social, como lenguaje general de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. La correspondencia economía-parentesco no se presenta como una relación externa, sino como una relación interna, sin que las relaciones económicas entre parientes se confundan por ello con sus relaciones políticas, sexuales, etc. La *unidad* de funciones no implica su *confusión*. Al mismo tiempo esta pluralidad de funciones del parentesco se ha hecho necesaria por la estructura general de las fuerzas productivas, su débil nivel de desarrollo que impone la división sexual del trabajo y la cooperación de individuos de ambos sexos para substituir y reproducir sus condiciones de existencia […] El problema del paso a las sociedades de clases y al Estado se reduce, pues, a saber en qué condiciones las relaciones de parentesco *cesan de desempeñar el papel dominante*, de unificar todas las funciones de la vida social. (Godelier, [1971] 1974: 55-56).

Del mismo modo, el antropólogo marxista francés Claude Meillassoux reconocía que las relaciones de parentesco expresan “relaciones de reproducción, codificadas, institucionalizadas, porque dominan todas las otras relaciones, y comprenden incluso a las relaciones de producción, que son, sin embargo, determinantes” (Meillassoux, 1977:66 citado en Abduca 1992:135). Entendía que la reproducción de la población en el ámbito de la familia constituye una cuestión fundamental en el estudio de las condiciones materiales de producción en cualquier sociedad, esto es, no solo en las precapitalistas, sino en la capitalista y (eventualmente) en la comunista. La familia o, más precisamente, la “comunidad doméstica” no es una institución situada al margen de la reproducción del modo de producción capitalista, pues solo en virtud de su existencia el capital dispone de la fuerza de trabajo que precisa para activar el proceso de valorización capitalista. “Desde este punto de vista las relaciones domésticas constituyen la base orgánica del feudalismo, del capitalismo y del socialismo burocrático” ([1975] 1989: 9).

LECTURA OBLIGATORIA



Firth, R. [1951] (2001), *Elementos de antropología social,* Amorrortu, Buenos Aires, Capítulo 4, pp. 141-173.

LECTURA RECOMENDADA



Godelier, M. [1971] (1974), “El pensamiento de Marx y Engels sobre las sociedades primitivas: intento de balance crítico”, en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Siglo Veintiuno Editores, Madrid, pp. 19-58.



2.
Revise los principales conceptos y enfoques formalistas y sustantivistas en la antropología económica:

a. Identifique ocupaciones y especializaciones laborales en la Argentina actual.
b. Seleccione una ocupación y reúna información sobre características:
  i) “formales” (niveles de calificación y competencias técnicas, salarios, jerarquías socioprofesionales, régimen de contratación laboral, etcétera);
  ii) “sustantivas” (parentesco, relaciones personalizadas de amistad y vecindad, colectividades nacionales, provinciales, religiosas, entre otras).
c. Señale qué aspectos destaca cada uno de estos dos enfoques antropológicos para comprender la configuración de esa ocupación y el segmento del mercado laboral correspondiente.
d. Discuta cómo define cada uno de esos dos enfoques cuáles son los fenómenos económicos y cuáles los extraeconómicos en relación con el ejemplo elegido.

2.4.5. Ecología cultural y materialismo cultural

A pesar de las evidentes diferencias teóricas reconocibles en los puntos de vista de los antropólogos formalistas, sustantivistas y marxistas, consideramos que todos han contribuido, de alguna forma, a formarnos una comprensión de las características sustantivas específicas que asumen las relaciones económicas de una determinada sociedad en sus relaciones con otras instituciones sociales o, lo que es más o menos semejante, desde una perspectiva metodológica holística e informada por investigaciones etnográficas. Es en razón de esta convicción que hemos organizado nuestra exposición evitando una secuencia lógica que asuma las innovaciones y críticas planteadas por cada nueva aproximación teórica como una superación necesaria de la anterior (por ejemplo, los sustantivistas respecto de los formalistas; los marxistas en relación con las otras dos corrientes intelectuales).

Con igual intención, mencionaremos brevemente a continuación aportes establecidos por otras dos concepciones antropológicas, muy influyentes en el mundo académico anglosajón, fundamentalmente entre las décadas de 1950 y 1970: la ecología cultural y el materialismo cultural.


Julian Steward, 1937

Julian Steward (1902-1972) fue un antropólogo norteamericano formado en la década del 1920; asistió en la Universidad de California a los cursos de Alfred Kroeber y Robert Lowie. Realizó trabajo de campo etnográfico en poblaciones indígenas de los Estados Unidos, Canadá, Ecuador y Perú. También coordinó ambiciosos programas de investigación que integraron antropólogos de diversos países e instituciones académicas, como el *Handbook of South American Indians* –publicado en la década de 1940– y otro sobre procesos comparados de industrialización y urbanización en diferentes países del mundo en la década de 1950 (Bohannan y Glazer, 1993). Consideraba que el estudio de las culturas necesariamente comprendía el análisis de su entorno físico o geográfico, la tecnología, los métodos de producción, así como el modo en que estos factores incidían en otras dimensiones de la cultura de un grupo social dado.

Steward es considerado uno de los antropólogos de referencia del neoevolucionismo norteamericano en el siglo XX por su enunciación de una concepción de la "evolución multilineal" de las culturas, esto es, la afirmación de que históricamente no ha existido un desarrollo evolutivo único y homogéneo, sino evoluciones paralelas debidas a específicas "adaptaciones culturales" de cada sociedad a determinados ambientes. Esas particulares "adaptaciones" permiten definir "áreas culturales" (comportamientos similares en ambientes uniformes) y "tipos culturales" (rasgos culturales interrelacionados reconocibles en dos o más sociedades, tales como el grupo patrilineal, el feudalismo y el despotismo oriental) ([1955] 1958; Gil, 2012).

Señalaba que esos procesos de adaptación solo podían reconstruirse empíricamente. Rechazaba, pues, asimilar su teoría a cualquier determinismo económico, tecnológico o ambiental general o universal. Por ello, defendía una comprensión holística de la adaptación que: determine su "núcleo cultural" o la "constelación de características que están más relacionadas con las actividades de subsistencia y las disposiciones económicas"; comprenda su interdependencia con diferentes dimensiones de la cultura, tales como los "modelos sociales, políticos y religiosos"; e identifique el "cambio cultural" en una sociedad en términos de procesos de adaptación a entornos diversificados por sucesivas reorganizaciones socioculturales (Steward, 1958: 36-37; Bonté e Izard, 2005).

Leslie White (1900-1975) fue otro antropólogo norteamericano neoevolucionista que efectuó trabajo de campo etnográfico en poblaciones de los Estados Unidos y produjo una obra teórica que dio forma a una corriente intelectual denominada *materialismo cultural,* que desarrollarían bajo su influencia Marshall Sahlins –en su juventud– y Marvin Harris (1927-2001), entre otros antropólogos. Este último definió el programa del materialismo cultural como un "intento por comprender las causas de las diferencias y semejanzas entre sociedades y culturas", poniendo énfasis en las relaciones entre producción, reproducción y ecología. Esta invocación al materialismo era una explícita interlocución con el materialismo histórico de Karl Marx y Friedrich Engels, con el que compartía su común crítica a las interpretaciones de lo social "que parten de las palabras, las ideas, los valores morales y las creencias estéticas y religiosas para comprender los acontecimientos cotidianos de la vida humana" (Harris, [1979] 1985: 11-12). Pero se diferenciaba de aquellos y sus seguidores en su rechazo a una concepción materialista mecanicista y economicista y en que adicionaba la "presión reproductora y las variables ecológicas" que determinan las "constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana" (1985: 67).

De acuerdo con Harris, el materialismo cultural determina constantes que definen una "estructura universal de los sistemas socioculturales". Establece así el modo en que las sociedades resuelven:

a) los problemas de la producción y requisitos mínimos de subsistencia denominados "modo de producción conductual etic": tecnología de subsistencia, relaciones tecnoambientales, ecosistema, pautas de trabajo;
b) los problemas de la reproducción asociados con la regulación de los aumentos y descensos demográficos o "modo de reproducción conductual etic": demografía, pautas de apareamiento, fecundidad-natalidad-mortalidad, crianza de los niños, control médico de las pautas demográficas, anticoncepción-aborto-infanticidio;
c) la economía doméstica (estructura familiar, división del trabajo doméstico, socialización y educación doméstica, roles sexuales y de edad, disciplinas, jerarquías y sanciones domésticas) y economía política (organización y socialización política, clases y castas, disciplina y control político-militar, guerra).

Harris definía los problemas de la producción y reproducción con la categoría "infraestructura"; la economía doméstica y economía política como "estructura"; y los fenómenos como el arte, rituales, deportes y ciencia como "superestructura".

LECTURA RECOMENDADA



Harris, M. [1979] (1985), *El materialismo cultural,* Alianza Editorial, Madrid, Capítulo 3, pp. 62-93.

2.4.6. Antropología y economía hoy



Nos encontramos ante un estado de cosas donde la producción, el cambio y el consumo están organizados socialmente y regulados por la costumbre, y donde un sistema especial de valores económicos tradicionales gobierna sus actividades y les estimula a esforzarse. Este estado de cosas podría llamarse –pues una nueva concepción requiere un término nuevo– economía tribal. (Malinowski, [1920] 1976: 100).

Si bien es cierto que la categoría "economía tribal" referida por Malinowski ha caído en desuso, el citado pasaje de este reconocido texto fundacional de la antropología económica como especialidad disciplinar nos confronta con dos cuestiones estrechamente vinculadas que han sido decisivas en el desarrollo de los enfoques y métodos antropológicos. Por un lado, la necesaria identificación de las perspectivas y experiencias de las poblaciones estudiadas –como dice Rosana Guber (2001)– en sus propios términos, lógicas y contextos de uso. Y, por otro lado, el diálogo o interlocución entre "teorías nativas" y "teorías científicas" del conocimiento sociocultural –de acuerdo con la expresión de Mariza Peirano (1998).

Los esfuerzos teóricos y metodológicos que demandan estas dos cuestiones analíticas deberían converger en la producción de esa "nueva concepción" que permita comprender la economía –y esto también creemos que es importante– sin renunciar a las ambiciones holísticas o totalizadoras expresadas por las diferentes concepciones antropológicas aquí tratadas. Delimitar con mayor precisión e investigar en profundidad "lo económico" en cualquier grupo social o sociedad coloca al antropólogo ante el desafío de establecer relaciones orgánicas o entre diferentes fenómenos –según cuál sea el punto de vista teórico metodológico asumido por cada analista.

Asimismo, si los objetos de estudio "económicos" delimitados por Malinowski referían una exótica "economía tribal" de "sociedades primitivas"; por el contrario, como hemos visto, los antropólogos formalistas, sustantivistas, marxistas, partidarios de la ecología y el materialismo cultural, ampliaron el objeto de sus investigaciones focalizando una heterogeneidad de sociedades históricas y contemporáneas.

Si bien los fenómenos del consumo fueron objeto de análisis de la antropología económica, la producción y la distribución primaron en los debates clásicos. Por ello, reviste particular interés el desarrollo desde la década de 1980 de una nueva especialidad disciplinar conocida como *antropología del consumo* que permite una indagación más comprehensiva del "proceso continuo de constitución recíproca del mundo material y de la vida social y cultural" (Rosato y Arribas, 2008:9).



En particular, desde la década de 1950, la antropología económica aportó conocimientos a programas de organismos intergubernamentales y financieros internacionales y a agencias estatales nacionales o subnacionales sobre el modo específico en que la economía capitalista se desarrollaba confrontándose, articulándose, superponiéndose y modificándose en la interlocución con otras lógicas y prácticas sociales y culturales en diferentes escenarios y poblaciones del mundo. Mary Douglas y Baron Isherwood decían que las mercancías son "la parte visible de una cultura" en la sociedad capitalista y, en consecuencia, su producción, distribución y consumo está ordenada en "panoramas y jerarquías que ponen en juego toda la escala de discriminaciones de la que es capaz la inteligencia humana" ([1979] 1990: 81).

En la Argentina, una investigación precursora fue concretada para el Consejo Federal de Inversiones (CFI) por Esther Hermitte y Carlos Herrán (1977) sobre las tejedoras de ponchos de la localidad de Belén, provincia de Catamarca, entre 1967 y 1969. Los funcionarios gubernamentales encomen-

daron a estos antropólogos un estudio que determine las causas del fracaso de los programas de inversiones públicas para el desarrollo de cooperativas de tejedoras. La etnografía desarrollada por estos investigadores reveló que los objetivos cooperativos que sustentaban esos programas del CFI se confrontaban con las concepciones y usos de los productores locales. Aquellos funcionarios presuponían que la asociación entre productores individuales independientes en una cooperativa era la "única" alternativa de desarrollo económico sustentable para que esas tejedoras produzcan y comercialicen sus tejidos en el marco de una economía capitalista.

Sin embargo, como demostraron Hermitte y Herrán, la iniciativa cooperativa chocaba de plano con otras lógicas y prácticas asociativas dominantes entre aquellas mujeres: la organización de la producción y la comercialización a partir de lazos de parentesco y en el seno de la economía doméstica; el patronazgo ejercido por las mujeres que habilitaban a otras vecinas mediante la provisión de materias primas; y las tensiones establecidas entre alianzas y rivalidades existentes entre aquellas patronas. Así pues, incluso las "mejores intenciones" cooperativistas iban al fracaso si los decisores de las políticas públicas carecían de conocimientos sobre las condiciones sociales y culturales totales que informaban las racionalidades "económicas" de las poblaciones destinatarias de sus programas de desarrollo.

LECTURA RECOMENDADA



Hermitte, E. y Herrán, C. (1977), "Sistema productivo, instituciones intersticiales y formas de articulación social en una comunidad del noroeste argentino", en Hermitte, E. y Bartolomé, L. (comps.), *Procesos de articulación social,* Amorrortu, Buenos Aires, pp. 257-281.

2.5. Antropología simbólica

Cuando los antropólogos hablamos de antropología simbólica todos parecemos acordar en términos generales a qué nos estamos refiriendo. Sin embargo, al intentar delimitar esta división disciplinar la tarea se torna mucho más compleja. De acuerdo con Sherry Ortner (1993) [1984], el mismo término "antropología simbólica" no fue utilizado por sus propios precursores en los comienzos de la década del sesenta y en su seno se desarrollaban tendencias heterogéneas. Carlos Reynoso señala que este campo se define más por lo que constituye su objeto de estudio, esto es, el símbolo, antes que por sus métodos o teorías. En ese sentido, establece una clasificación de siete variantes teóricas que, agrupadas en torno al problema del "símbolo" y a la noción de "la cultura como sistema de símbolos y significados compartidos", posicionan a la antropología simbólica como la rama encargada de estudiar ese sistema (Reynoso, 1987: 10).

De todas formas, y como también refiere Gérard Lenclud (2008) [1991], la misma definición de "símbolo" y de "simbólico" como objeto por excelencia de este enfoque no es unívoca. Este último autor distingue dos acepciones de simbólico –usado en muchas ocasiones como adjetivo sustantivado–, una restringida y otra amplia. En la primera de ellas, "lo simbólico" opera calificando a

aquellas manifestaciones de la cultura que se caracterizan por estar dotadas "de un valor que se percibe como inmediatamente expresivo" (Lenclud, 2008: 672). Quedan allí comprendidos los ritos, los mitos, las creencias… que suponen la "reorganización de la experiencia sensible en el seno de un sistema semántico" (Lévi-Strauss, 1958, citado en Lenclud, 2008: 672).

Por otro lado, en términos más abarcativos –semejantes a la definición más general y orientativa indicada por Reynoso– se utiliza el adjetivo de simbólico para señalar el proceso de atribuir sentido al mundo, lo que nos remite al concepto de cultura "como un cierto orden simbólico" (Lenclud, 2008: 672). Las sociedades seleccionan determinados significados, clasifican y jerarquizan los objetos y fenómenos de la realidad de una forma particular; esto configura un marco desde donde se hace comprensible (y aprehensible) esa realidad y es lo que también permite la comunicación entre los miembros del grupo. Desde este enfoque, el simbolismo no define un campo delimitado dentro de la antropología, por cuanto la actividad simbólica es constitutiva de la vida social.

Al reflexionar sobre cómo ha sido definido el simbolismo, Dan Sperber (1988) encuentra dos acepciones, ambas por la negativa. Un primer criterio informa que "lo simbólico es lo mental menos lo racional" (1988: 22) y así la irracionalidad que caracteriza al simbolismo se le presenta al etnógrafo en el campo cuando en una determinada actividad los medios resultan desproporcionados para los fines a los que responden. La imposibilidad de dar cuenta de una relación racional entre medios y fines sitúa esa actividad en el plano de lo simbólico, como si acaso el sentido estuviera puesto en otro orden que el racional. Un segundo criterio para definir el simbolismo sostiene justamente que este no es irracional sino que demanda una interpretación que restituya el sentido codificado u oculto en los símbolos.

Vemos así que el panorama de la antropología simbólica reviste un carácter discontinuo y heterogéneo que dificulta la posibilidad de sistematizar y sintetizar las múltiples variantes que han quedado agrupadas bajo ese rótulo. A ello cabe agregar el problema en torno a la definición de símbolo o de simbolismo y a los supuestos de racionalidad/irracionalidad que están operando en la delimitación del objeto, entre otros factores que complejizan el abordaje de este campo de la antropología. Sin desconocer estas cuestiones, nos detendremos en algunos autores centrales que han sido precursores de este campo de indagación o cuyos enfoques se han constituido en referentes ineludibles del mismo. Al respecto, Sherry Ortner (1993) destaca las propuestas de Clifford Geertz y de Víctor Turner que, desarrolladas de forma independiente en Estados Unidos y en Gran Bretaña, sentaron las bases de la antropología simbólica. También exploraremos algunos de los trabajos de Max Gluckman y Edmund Leach sobre los rituales y la perspectiva neosociológica de Mary Douglas.

Los antropólogos han utilizado con diversos grados de laxitud los conceptos de signo y de símbolo (y otras categorías asociadas), y algunos de ellos –como el propio Geertz– han apelado indistintamente a uno y otro término, como si fueran sinónimos. Sin embargo, desde otras disciplinas, en particular la semiótica, esto ha sido materia de reflexión y clasificación. Una formulación clásica al respecto es la de Charles Peirce (1839-1914), científico y filósofo norteamericano, considerado el padre de la semiótica y el fundador de la corriente filosófica denominada pragmatismo.

> Un signo o *representamen,* es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, tal vez, un signo más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo el *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su objeto. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado el *fundamento* del representamen. (Peirce, 2003 [1897])

Peirce llegó a establecer 66 clases de signos, aunque la clasificación más citada y conocida comprende las variantes de símbolo, índice e ícono (Barrena y Nubiola, 2007). Un *ícono* está ligado al objeto que representa por una relación de semejanza con el mismo (por ejemplo, un mapa actúa como ícono de un territorio); los *índices* tienen una conexión real con el objeto que representan (por ejemplo, una veleta constituye un índice que señala la dirección del viento); y los *símbolos* consisten en signos de carácter convencional que adquieren sus significados en tanto son usados y comprendidos por tales, de manera que es la mente la que vincula al símbolo con el objeto que representa (por ejemplo, cualquier palabra de la lengua es un símbolo que representa su respectivo significado) (Pierce, 2005 [1893-1903]).

2.5.1. Precursores británicos: Gluckman y Leach

En la acepción restringida del estudio de la actividad simbólica, ciertas manifestaciones como los mitos y los rituales se nos presentan como esencialmente simbólicas. Se trata de discursos y prácticas donde por antonomasia pareciera ponerse en acto la capacidad de simbolización del hombre y cuya comprensión nos demanda trascender lo que es literalmente dicho, y aproximarnos al mensaje, los significados y/o la función que han sido codificados en esos marcos específicos.

Antes de que Víctor Turner (1920-1983) deviniera en uno de los más reconocidos especialistas en materia de ritual y que su libro *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (1999) [1967] se instalara como un hito en el surgimiento de la antropología simbólica, los trabajos de Max Gluckman (mentor del propio Turner) y de Edmund Leach habían cobrado gran notoriedad signando el advenidero camino del ritual.

Intelectualistas versus sociocéntricos

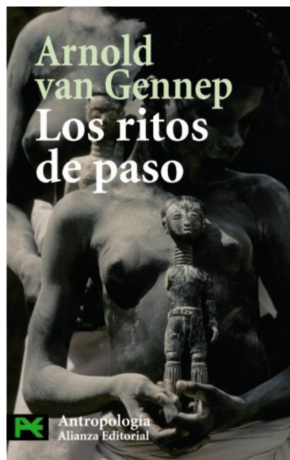
En los comienzos del siglo XX era aceptada la distinción entre dos tipos de comportamientos, uno caracterizado como no racional, sagrado y místico, en contraposición a otra clase de conducta racional, práctica y profana. Desde la antropología se advierten dos perspectivas diferentes sobre esta misma dicotomía. Por un lado, los intelectualistas –James Frazer y Edward Tylor– asociaban el ritual con la magia y la religión, entendiendo que aquel era expresión de creencias que no estaban validadas objetivamente (en oposición a las formulaciones científicas). El énfasis de su estudio estaba puesto sobre el pensamiento primitivo, que el ritual de alguna manera actuaba y permitía entrever.

Por otro lado, la visión que desarrollaron Durkheim (influido por el profesor de teología William Robertson-Smith) y Mauss aborda el ritual en relación con la sociedad –y no con el pensamiento–, focalizando en la acción –en oposición a las creencias– y en su eficacia social. La religión bajo esta mirada no comprende solo un sistema de ideas; los ritos asumen

un papel central, proyectan a través de la práctica la existencia de la propia sociedad y de sus principios fundantes, y constituyen la prueba experiencial misma de esas ideas asociadas al ritual. En particular, la perspectiva dukheimiana –que ha signado el estudio del ritual– sostiene que el ritual constituye una instancia en la que se recrea la conciencia colectiva, se refuerzan los valores y creencias del grupo y a través de ello aporta a la continuidad del orden social. De esta segunda vía abrevan los autores británicos que desarrollamos en estas páginas.

Gluckman aborda el estudio de los rituales considerando el marco de los procesos y estructuras sociales en los cuales estos se desarrollan. En *Les rites de passage* [1962] dedica unas cuantas páginas iniciales a mostrar que la insuficiencia del análisis de Arnold Van Gennep (1873-1957) sobre los ritos de paso radicaba en que no estudiaba esta clase de rituales en función del lugar que ocupaban en el ordenamiento y reordenamiento de las relaciones sociales. La misma crítica le cupo a Frazer cuando Gluckman abordó los rituales de rebelión desde una mirada sociológica. La perspectiva durkheimiana –de la cual abreva Gluckman– sostiene que los rituales a través de proclamar y actuar la existencia de un determinado orden social, son eficaces dispositivos en el fortalecimiento de las normas, las instituciones y los valores sociales. Y esto es posible en cuanto los rituales operan encubriendo los conflictos y los clivajes de la sociedad. Al respecto es importante señalar que el ritual todavía en esta época –y el autor enfatiza en ello– sigue estando asociado a la presencia de seres sobrenaturales o de creencias místicas; es decir, el ritual se sitúa en el plano de la magia y la religión. Las creencias místicas –involucradas en el ritual– oscurecen, a los ojos de los miembros de la sociedad, las discrepancias que existen entre principios sociales que estructuran la sociedad (pero que son contradictorios), entonces estos quedan fuera de todo cuestionamiento y, más aún, son validados por tales creencias (Gluckman, 1978 [1965]).

Con este etnógrafo de padre alemán y madre holandesa, que pasó la mayor parte de su vida en Francia, el concepto de rito de paso ingresó definitivamente al campo de la antropología. Víctor Turner será el encargado de profundizar en su análisis.







Representantes de la fiesta de la esposa en una boda zulú denigran ritualmente la fiesta del esposo.
Fuente: Gluckman (1978), Lámina XIV.

Sin embargo, como veíamos en el apartado anterior, para esta época la perspectiva de carácter sincrónico y organicista del funcionalismo y el estructural funcionalismo dejaba paso a una mirada más dinámica y procesual que conjugaba el tradicional examen de las estructuras sociales con el estudio de los procesos históricos y del conflicto como elemento constitutivo de la sociedad. Estas variables también se volcaron en la elaboración de las teorías sobre el ritual y los debates suscitados al respecto.

Gluckman propone el concepto de situación social y el método de análisis situacional como una vía para examinar situaciones acotadas en tiempo y espacio en relación con el sistema social más amplio en que tienen lugar. Es ya un clásico referente su análisis sobre la ceremonia de inauguración de un puente en Zululandia. Ese acontecimiento particular le permite, a través de un original relato etnográfico que dispone al antropólogo como eje articulador del mismo, exponer y analizar cuestiones como el sistema social (que distingue un clivaje central entre los blancos y los zulúes), las relaciones de cooperación y conflicto entre ambos grupos, los conflictos intertribales y faccionales dentro de la nación zulú, la persecución de intereses comunes y corporativos, la capacidad de manipular las normas por parte de los actores, las formas de interacción constreñidas por las costumbre y las instituciones, y la articulación de elementos europeos y tradiciones nativas (cambio social y dimensión histórica), entre otros temas.

Gluckman (1963, 1973 y 1978) explora el componente conflictivo de algunos rituales y –en este punto mostrando su ligazón con el estructural funcionalismo y sin dejar de abonar la mirada durkheimiana clásica sobre el ritual– procura explicarlo entreviendo la función que cumple en el mantenimiento del orden social. Entonces, sostiene que cuando el conflicto se manifiesta en estos ámbitos institucionalizados actúa como un medio que contribuye a reforzar los valores morales y la solidaridad del grupo. La expresión más clara son los rituales de rebelión –que Gluckman analiza entre algunos pueblos del sudeste africano– que se caracterizan por una exacerbación (en el marco del ritual) de los conflictos o las tensiones del orden social existente. Sin embargo, esa abierta expresión de disputas entre grupos o de contradicciones entre principios fundantes de la estructura social no la ponen en jaque, puesto que la protesta o el enfrentamiento cuestionan la distribución del poder y no la estructura del sistema (Gluckman, 1963).

Cabe destacar que no en todos los contextos es dable esperar que la expresión ritual del conflicto revista esta funcionalidad –esto es, reforzar la unidad social–. Para que eso sea posible es necesario que exista una aceptación incuestionable del orden social por parte de los actores; de manera que la explicitación de los conflictos solo se manifieste ritualmente y no ponga en riesgo la estructura real. Desde la perspectiva de Gluckman, este es un punto central como criterio para distinguir a los rituales que se desarrollan en las sociedades tribales de las ceremonias públicas propias de la sociedad occidental. Su definición de "ritual" supone la presencia de creencias místicas que provocan una irrefutable aceptación del orden social, de manera que la expresión (ritual) del conflicto está lejos de poder estimular en las mentes de los actores un cuestionamiento 'consciente' sobre el orden social establecido.

Nótese que el programa de Gluckman aboga por mantener una distinción entre los conceptos de "ritual" y "ceremonia".

Pero la situación se plantea de manera diferente cuando se observan las ceremonias desarrolladas en nuestra sociedad. Por un lado, en este caso –de acuerdo con Gluckman–, al no existir una aceptación axiomática del orden social, la teatralización de la unidad social o la veneración de ciertos valores (típico del ritual) constituyen más bien una acción de adulación que de creencia indiscutida. Por otro lado, la expresión del conflicto se torna riesgosa. Como los participantes conocen y aceptan los conflictos propios de su sociedad, la manifestación de los mismos en el ritual conllevaría la posibilidad de una amenaza real para el orden social, esto es, el riesgo de revolución (no solo de rebelión ritualizada). En tal contexto, la licencia institucionalizada del conflicto no podría concurrir a bendecir el orden establecido (Gluckman, 1973, 1963).

Con esto vemos algunos de los supuestos que subyacen a la propuesta de Gluckman. Para que el ritual de rebelión cumpla con su cometido es necesario que los actores ignoren que en el ritual y en los símbolos allí dispuestos se expresa el sistema social. Y en relación con ello, la asociación de los símbolos con los contenidos que representan se sitúa en el plano inconsciente. Es decir, las creencias, nociones místicas y acciones rituales canalizan ciertos significados que son opacos en la consciencia de los actores, pero hacen mella en su insconciente y en sus sentimientos. Se advierten en este abordaje claras reminiscencias al estudio de Durkheim sobre las creencias y prácticas religiosas, cuando este sostenía que el tótem o la figura de Dios que son venerados en el ritual y objeto de tabúes constituyen una expresión de la misma sociedad, aunque los actores no sean capaces de advertirlo. He aquí la tarea interpretativa del analista: poder restituir esos sentidos y, atendiendo a ello, el papel que el ritual ocupa en el ordenamiento de la sociedad.

LEER CON ATENCIÓN



En su elaboración teórica sobre el ritual, Gluckman introduce el concepto de "ritualización de las relaciones sociales" (1962). Este remite al alto grado de ritualización que en las sociedades tribales revisten las actividades y las interacciones cotidianas que ligan a sus miembros. Siguiendo la misma lógica explicativa que examina el ritual en relación con la estructura social –que el ritual expresa y a cuyo mantenimiento contribuye–, Gluckman sostiene que en las sociedades donde las personas se mueven en escenarios acotados y se vinculan entre sí asumiendo múltiples roles, el ritual actúa comunicando cuál es el rol en que cada individuo está posicionado en determinado momento –como padre, hermano, hijo, jefe, brujo, etc.–. El ritual opera así expresando el estatus del individuo en relaciones sociales que tienen un contenido múltiple y la explicación a este hecho, a este uso del ritual, como vemos, debe buscarse –en la perspectiva del autor– en el plano de la estructura social.

LECTURA RECOMENDADA



Gluckman, M. (1978) [1965], "Capítulo 6. Trastornos místicos y ajuste ritual", en *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal,* Akal, Madrid, pp. 257-315.

Contemporáneo y crítico de Gluckman, Edmund Leach constituye otra figura clave en el desarrollo de las teorías sobre el ritual. Rodrigo Díaz Cruz (1998) vislumbra en este autor el inicio de lo que denomina el "modelo autónomo del ritual", el cual supone una concepción del ritual donde este no queda relegado al ámbito de lo religioso –como aún prevalecía en Gluckman y veremos incluso en los primeros trabajos de Turner–. Leach (1976) [1954] sostiene que todas las acciones se sitúan en una escala continua que va desde aquellas que son puramente profanas y técnicas hasta el otro extremo en que prima su contenido sagrado y ritual. Pero en el medio encontramos variadas formas en que se conjugan en una misma acción una finalidad técnica y una dimensión ritual. Esta última comprende ese aspecto de toda acción social que dice algo sobre los individuos comprometidos en ella, en particular, constituye una exposición simbólica del estatus de los mismos. Ese mensaje que es transmitido en el ritual no necesariamente asume un contenido sobrenatural o metafísico.

PARA REFLEXIONAR



Acompañando los planteos de diferentes autores vemos que el concepto de ritual nos orienta a establecer una distinción frente a otro tipo de acción o aspectos de la misma que no revisten un carácter ritual. En relación con ello, podemos preguntarnos desde la perspectiva de quién sostenemos que un acontecimiento puede ser catalogado como ritual o que una dimensión es ritual y otra técnica. ¿Los actores cuyas vidas y perspectivas buscamos comprender aprehenden la realidad atentos a esa misma distinción? Probablemente esto no sea así. Por ello es necesario –como parte de un ejercicio de aproximación etnográfica- reconocer y reflexionar sobre las tensiones que se producen entre nuestro marco analítico y la manera en que los actores entienden esa porción de la realidad que nosotros llamamos ritual, a la par de otras dimensiones de la vida social.

Cuando Leach se focaliza en los actos ubicados al extremo simbólico, esos acontecimientos tradicionalmente abordados bajo el concepto de ritual –como veíamos por ejemplo en Gluckman–, señala que en el ritual es simbolizado "el sistema socialmente aprobado de relaciones 'adecuadas' entre los individuos y entre los grupos" (1976:37). Pero esa versión ideal (relativa a las relaciones sociales, la distribución del poder, el rol de los individuos) que despliega el ritual no está puesta en práctica en todo momento –por ejemplo en las actividades prácticas y cotidianas–, ni tampoco los individuos acuerdan sobre un

mismo modelo. Al contrario, en estos actos rituales por un momento se hace explícito “lo que en otro caso es una ficción” (1976: 38). En este punto –aun a pesar de su distanciamiento de la mirada funcionalista– Leach no deja de manifestar la importancia que adquiere el ritual como medio que impide la emergencia de una situación de anarquía y que aporta a mantener cierto orden social. Para procurar esa estabilidad, aunque sea precaria, es necesario que los individuos que integran la sociedad recuerden aunque sea “de vez en cuando, por lo menos en forma de símbolo, el orden subyacente que se supone que guía sus actividades sociales” (1976: 38).

Ahora bien, por otro lado, en su introducción a *Sistemas políticos de Alta Birmania* (1976), producto de un trabajo etnográfíco entre el pueblo kachin, Leach plantea una fuerte crítica a la manera en que los antropólogos funcionalistas y estructural funcionalistas británicos –basándose en la perspectiva durkheimiana sobre la integración, la solidaridad y el equilibrio social– han estudiado las sociedades. En su descripción etnográfica y en su argumentación teórica, este autor incorpora nuevas problemáticas como la historia, el conflicto y el cambio social, que lo llevan a repensar el aparato teórico de la escuela británica. Si bien en ello converge con el abordaje de Gluckman, es importante notar que mientras este último sostenía que las sociedades atravesaban ciertos períodos de dinamismo y otros de estados de calma, para Leach el equilibrio social siempre es precario y las normas son elásticas (Kuper, 1973).

Véase Unidad 1, apartado 3.

En ese sentido, advertía que las sociedades han sido analizadas como si estuvieran en un estado de equilibrio, resultando en la interpretación del antropólogo un cierto modelo sobre cómo funciona esa sociedad; pero en la realidad, las situaciones que viven los hombres están plagadas de inconsistencias, conflictos y contradicciones que no se adecuan a ese “como si” construido por el investigador. Las decisiones que toman los individuos y las acciones estratégicas y racionales que llevan a cabo en pos de obtener mayores grados de poder y reconocimiento social constituyen en conjunto la causa de la transformación de la estructura social. Sobre este material histórico, inconsistente y contradictorio como son las acciones humanas, el antropólogo elabora un modelo en equilibrio de una estructura social que nunca está en calma.

Estas nociones generales se incorporan al abordaje del ritual que propone Leach. En primer lugar, señala que así como el antropólogo construye un modelo teórico sobre un proceso social dinámico, también los individuos poseen ciertos modelos ideales de cómo funciona su propia sociedad y allí el autor advierte el papel del ritual:



> Mi tesis es que, en la acción ritual y en el mito, el actor ‘hace exposiciones’ relativas al mismo orden abstracto de realidad de que se ocupa el antropólogo cuando utiliza la jerga técnica para describir algunos rasgos de la estructura social. Pero, mientras que el lenguaje del antropólogo es (o debiera ser) exacto, el lenguaje del actor es intrínsecamente poético y ambiguo. Y exactamente igual que dos lectores de un poema pueden estar de acuerdo sobre su calidad y, sin embargo, haber sacado de él significados totalmente distintos, igualmente, en el contexto de la acción ritual, dos individuos o grupos de individuos pueden aceptar la validez del conjunto de las acciones rituales sin estar en absoluto de acuerdo sobre lo que se expresa en esas acciones (1976: 109).

Antes referíamos que el ritual simboliza una versión ideal del funcionamiento social que contribuye a conservar cierto orden y estabilidad. Pero, sin embargo, como surge de la cita anterior y recuperando los presupuestos de Leach en el estudio de la sociedad, es central señalar que desde su perspectiva el ritual se concibe especialmente como un espacio y/o herramienta de disputa y conflicto. Los individuos buscan en esos contextos reafirmar y legitimar frente a los otros su estatus social, y eso implica denigrar la posición de sus contrincantes. En sus palabras, "el mito y el ritual es un lenguaje de signos en términos de los cuales se manifiestan los alegatos a los derechos y al estatus, pero es un lenguaje de discusión, no un coro de armonía" (1976: 300). El ritual puede entonces contribuir a la integración social, al estilo funcionalista, pero también puede provocar la desintegración y el conflicto. Vemos que bajo esta perspectiva, y a diferencia de Gluckman, el conflicto no necesariamente se vuelve funcional al orden (ni tampoco alcanza siempre una resolución en la práctica), y el accionar del individuo, lejos de ignorar el sentido del ritual, en este caso hace un uso intencionado del mismo atendiendo a la distribución del poder y la búsqueda por mejorar su posicionamiento.

Como surge del parágrafo anterior, Leach asimila el ritual y el mito. Catherine Bell (1992) señala que las descripciones teóricas sobre el ritual tienden a distinguir entre este en términos de una acción, frente a los aspectos conceptuales como serían las creencias, los mitos y los símbolos. Estos últimos aparecen en términos de contenidos mentales que instigan la actividad pero no constituyen en sí mismos actividades. Los rituales expresan algunos de esos lineamientos conceptuales. De acuerdo con Bell, en las formulaciones teóricas sobre el ritual se vuelve a distinguir analíticamente entre pensamiento y acción, para luego pensar el ritual como instancia en que esos dos componentes se sintetizan o integran. Aun así, la distinción entre mito y ritual traducida en términos de Lévi-Strauss como pensar y vivir (Bell, 1992; Peirano, 2001 y 2003) sigue operando. Al respecto, Mariza Peirano observa que distanciándose de esa oposición que caracterizó por varias décadas a la antropología, Leach –al igual que de otro modo Turner en su abordaje de los símbolos– acerca los mitos y los rituales, señalando que ambos fenómenos deben ser analizados en acción. Esto va ligado a la concepción de este autor de que las prácticas presentan contenidos múltiples, técnicos como rituales o simbólicos, y a una noción de ritual que involucra tanto comportamientos verbales como no verbales (Peirano, 2003). En la siguiente descripción etnográfica se advierte de qué manera el mito es concebido en términos de un acto ritual:

> Los kachin relatan sus tradiciones en determinadas ocasiones, para justificar una pelea, para validar una costumbre social, para acompañar a una celebración religiosa. Por tanto, la narración de la historia tiene un propósito; sirve para validar el estatus del individuo que cuenta la historia, o más bien, del individuo que alquila a un bardo para que cuente la historia, pues entre los kachin la narración de los cuentos tradicionales es una ocupación profesional de que se encargan los sacerdotes y los bardos de distintos grados (*jaiwa, dumsa, laika*). Pero si se valida el estatus de uno de los individuos, eso casi siempre quiere decir que se denigra el estatus del otro. Se podría, pues inferir, casi a partir de los primeros principios, que todo relato tradicional se presentará en varias versiones distintas, tendiendo cada una de ellas a apoyar los derechos de los distintos intereses implicados. (Leach, 1976: 287-288)

Vemos entonces de qué modo se integran en la perspectiva analítica de Leach la acción ritual y el relato mítico, e incluso se advierte que el mito también es entendido bajo la misma lógica que el ritual como un terreno o una herramienta que los individuos manipulan en sus disputas por el poder. El interés de Leach está lejos de querer buscar o reconstruir alguna versión unívoca y verdadera de un mito. Al contrario, en este caso nuevamente cuestiona la concepción que primaba en esa época sobre el mito, desde la cual se lo entendía como un medio para señalar las conductas que deben seguirse y para legitimar la distribución de derechos y de poder entre los individuos y los grupos constitutivos del sistema social (Leach, 1976). Refiere incluso que si bien Malinowski –como Firth o Fortes– habían sabido consignar que todo sistema social comprende facciones en disputa, sin embargo, persistieron en pensar la estructura siempre bajo un modo de equilibrio.

Retomando trabajos posteriores y señalando la influencia que ejerció Lévi-Strauss sobre Leach, Mariza Peirano advierte que el antropólogo británico termina asimilando por demás los mitos y los rituales. Al profundizar su concepción de los rituales como medios de transmisión de conocimiento socialmente adquirido se enfatiza precisamente "el pensar" –aspecto tradicionalmente asociado al mito–, y resulta soslayado "el vivir". Fue Stanley Tambiah (1968, 1985 [1973 y 1979]) –alumno de Leach– quien a partir de retomar los aportes de la teoría de los actos de habla de Austin y abordar el ritual como un acto performativo, pudo integrar ambas dimensiones. Pero antes de que esa nueva veta de análisis se desarrollara, Víctor Turner exploraba de qué modo los rituales operan como *locus* de representación de principios estructurales de la sociedad, y también como instancias donde se procesan y resuelven los conflictos. En esa misma dirección, donde se conjuga el pensar y el vivir, veremos que los símbolos rituales no solo representan sino que también estimulan la acción.



Entrevista realizada a Edmund Leach por Frank Kermode en 1982



<http://www.sms.cam.ac.uk/media/1124291>

LECTURA RECOMENDADA



Leach, E. (1976) [1954], "Introducción", en *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*, Editorial Anagrama, Barcelona.

2.5.2. Símbolos y rituales en la perspectiva de Turner

Como señalábamos al comienzo del apartado anterior, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu* (1999) de Víctor Turner constituye un hito en el desarrollo de la antropología simbólica. Esa compilación, cuya edición original data de 1967, reúne una serie de artículos –publicados previamente– en los cuales el autor explora el "sistema ritual" de un pueblo ubicado en la región noroeste de Zambia. Se cuenta que en un principio Turner fue destinado a estudiar al pueblo mambwe, pero antes de dar con esta tribu y estando en el Instituto Rhodes-Livingstone en Lusaka recibió un telegrama de Max Gluckman en el que decía: "Sugiero que cambies a la tribu Ndembu Provincia Noroeste mucha malaria fiebre amarilla repleto de ritual" (Turner, 1985:2, citado en Deflem, 1991:2, traducción propia). Apenas empezado el primer capítulo, el mismo Turner refiere que "en cualquier pequeña vecindad era díficil pasar una semana sin oír batir algún ritual en uno u otro de sus poblados" (1999: 21).

LEER CON ATENCIÓN



Tal como surge del apartado anterior es importante destacar que la naciente antropología simbólica de Turner no constituye un desarrollo aislado dentro de la antropología británica. La propuesta turneriana se vio influenciada por Durkheim así como por su formación bajo la vertiente estructural funcionalista liderada en aquel entonces por Gluckman, en un contexto en el cual los antropólogos británicos empiezan a rever algunos de sus presupuestos fundamentales.

Turner define el ritual y el símbolo en los siguientes términos:



Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (1999: 21).

Esta es solo una definición inicial que delimita el objeto de estudio. En las siguientes páginas el autor va dando cuenta de que esos símbolos y rituales no pueden ser analizados por fuera de los procesos sociales en que operan y que los ligan a ciertos acontecimientos, cambios y ajustes de la sociedad.

Según este enfoque, el símbolo no solo canaliza (representa, comunica) determinados contenidos, sino que esencialmente constituye “un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad” (Turner, 1999: 22). Por un lado, este abordaje que focaliza en la eficacia de los símbolos y que se sitúa en relación con la perspectiva durkheimiana, distancia a Turner de la mirada interpretativa de Geertz centrada en el significado –la cual exploraremos más adelante–. Al mismo tiempo, por otro lado, dada la influencia de Gluckman y la consideración del conflicto como un elemento normal del proceso social, para Turner el problema a estudiar consiste en: de qué manera la solidaridad y la cohesión social se construyen a pesar de esas tensiones, lo que marca entonces una diferencia con el presupuesto durkheimiano de una sociedad que funciona orgánica y armónicamente (Ortner, 1993).





Novicios con las pinturas propias del ritual de “salida”

Fuente: Turner (1999), p. 305.

Los símbolos que Turner observó en los rituales ndembu y que denominó “símbolos rituales” consistieron en objetos, prácticas, relaciones, acontecimientos, unidades espaciales y gestos. Señaló que estos tienen tres propiedades. En primer lugar, la propiedad de condensación refiere al hecho de que bajo un mismo símbolo se representan múltiples cosas y acciones. En segundo lugar, se unifican en esa misma formación significados dispares, que se vinculan por tener cualidades análogas, por estar conexos en los hechos o en el pensamiento. Por último, en los símbolos rituales se advierten dos polos de sentidos claramente diferenciados. En el “polo ideológico” se concentran los significados vinculados a los principios de la organización social, los valores y las normas que deben seguir los individuos en cuanto miembros del grupo; y en el “polo sensorial” el componente está más bien asociado a las características externas del símbolo y refiere en general a procesos del plano fisiológico y natural.

Esta triple caracterización de los símbolos está vinculada con su función en el ritual y con su capacidad para instigar la acción humana. Los símbolos rituales son polisémicos y en diferentes rituales o en distintas etapas dentro de un mismo ritual un determinado significado puede asumir primacía y visibilidad por sobre los otros. El ritual también reviste un carácter multívoco, lo que permite que en ese acotado momento y a través de unos pocos símbolos se representen los diversos aspectos de la cultura ndembu. Para poder reconstruir esa densa y heterogénea gama de significados, las interpretaciones nativas no son suficientes. La manera en que el símbolo es utilizado en un determinado ritual y cómo los actores se comportan en relación con él conlleva un sentido (sentido operacional), que puede ser similar o diferente de aquel otro que le arrogan los informantes (sentido exegético) y de las mismas interpretaciones que realice el antropólogo al considerarlo dentro del campo cultural más amplio de la sociedad –del cual ese ritual es solo una parte– y en relación a la estructura social del grupo (sentido posicional).

Analizar los símbolos y rituales a partir de esas diferentes vías de inferencia permite advertir que junto con los fines explícitos de un ritual existen otro conjunto de metas y deseos que están ocultos pero latentes. En ese proceso es posible atender a los conflictos entre grupos o las contradicciones existentes entre principios estructurantes de la sociedad que resultan expuestos en el ritual.

Por ejemplo, al estudiar el ritual de iniciación femenina ndembu y su símbolo dominante –el árbol de la leche (*mudyi*)– Turner reconstruye los múltiples sentidos y conflictos que allí se expresan. Entre otros, señala que en ciertas etapas del ritual el árbol de la leche representa el valor dado a la unidad de la tribu, mientras que en otras instancias simboliza la solidaridad femenina (que se enfrenta a la unidad tribal). También observa que en ese mismo ritual se manifiestan las tensiones entre los dos principios que estructuran la sociedad ndembu: la matrilinealidad y la virilocalidad. En otro caso, al indagar en el ritual de circuncisión masculina –el *mukanda*– da cuenta de que este rito, al tiempo de responder a un objetivo común –transformar los niños en adultos, restituyendo el equilibrio demográfico–, se configura en un espacio de conflicto donde los jefes y las aldeas se enfrentan en pos de sus intereses particulares –lograr prestigio y poder a través de la participación en el ritual.

Como adelantábamos en el apartado anterior, desde la perspectiva de Turner, en los símbolos rituales se conjuga la representación y la acción (el pensar y el vivir).



No debe olvidarse que los símbolos rituales no son meros signos que representen cosas conocidas: los ndembu sienten que poseen eficacia ritual, que están cargados de fuerza que brota de fuentes desconocidas, y que son capaces de actuar sobre las personas y sobre los grupos que entran en contacto con ellos, induciéndoles a que se orienten en la dirección deseada o simplemente haciéndoles mejores. En pocas palabras: los símbolos tienen una función oréctica, además de una función cognitiva. Sacan a la luz la emoción y expresan y movilizan el deseo. (Turner, 1999: 60)

¿Cómo es esto posible? En el marco del ritual se advierte una suerte de 'contagio' cuando las normas jurídicas propias del polo ideológico se conectan

estrechamente con los estímulos emocionales del polo sensorial, de manera que "las normas y los valores morales se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales" (1999: 33). De esa manera, el ritual se concibe como un mecanismo que hace deseable aquello que es obligatorio y eso se logra a través del intercambio de cualidades que se produce entre los dos polos de los símbolos.

Entre los ndembu se distinguen dos clases de rituales. Por un lado, los rituales de las crisis vitales señalan la transición entre dos fases sucesivas en la vida de un individuo y, en ese sentido, caen bajo el rótulo de ritos de paso. El nacimiento, la pubertad o la muerte comprenden ciertos cambios físicos y/ o sociales que se ven canalizados por medios rituales. Dentro de esta clase, Turner atiende especialmente a los rituales de iniciación. Por otro lado, también están los rituales de aflicción que se realizan con vistas a subsanar problemas vinculados con la fertilidad femenina, la caza y las enfermedades. Vemos entonces que los rituales y dentro de ellos los símbolos rituales son fuerzas que operan –con eficacia– en los procesos sociales y las instancias de rupturas, crisis y cambio.

A lo largo de sus trabajos y como parte de su enfoque sobre el ritual, Turner fue incorporando y elaborando todo un conjunto de términos –communitas, estructura, antiestructura, liminaridad y drama social, entre otros– que nos permiten pensar la sociedad como un proceso social dinámico en el cual operan los rituales y los símbolos. Desde su perspectiva (1969) [1966] todos los grupos sociales alternan entre dos fases: la estructura y la antiestructura o communitas. La primera comprende el sistema de estatus, derechos y deberes al que los hombres están constreñidos en su existencia en una determinada sociedad; y la segunda refiere al periodo liminal donde esa jerarquía se suprime y priman las relaciones individuales y espontáneas, yo-tú, y el individuo no es categorizado en ninguna forma de clasificación.

Se trata de dos modelos de interacción humana –estructura y communitas– que establecen entre sí una relación dialéctica, donde una reafirma la necesidad de la otra. La vida social comprende entonces un proceso que para los hombres y los grupos supone transitar alternativamente por un estado de estructura y otro de communitas, entre lo alto y lo bajo, entre la diferenciación y la homogeneidad, entre la desigualdad y la igualdad. La communitas y la liminaridad son las condiciones para la creatividad, la invención de nuevas ideas y la reflexión filosófica, pero solo en tanto se sostenga una relación dialéctica con la estructura. Esos momentos de communitas en que los hombres son despojados de las reglas y las diferenciaciones jerárquicas "permiten dar rienda suelta en las esferas culturales del mito, el ritual y el símbolo" (Turner 1969: 139). Los ritos de pasaje constituyen un claro de ejemplo de esa tensión entre estructura y liminaridad, y Turner (1999) recurre a ellos enfocando su análisis simbólico especialmente sobre la fase intermedia de liminaridad, donde se vislumbra el pasaje de un estatus a otro y puede entreverse de qué manera ese cambio y esa instancia liminal son culturalmente simbolizados.

LECTURA OBLIGATORIA



Turner, V. (1999), "Capítulo 4. Entre lo uno y lo otro. El período liminar en los *rites de passage*", en *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu,* Siglo XXI, Madrid.

Rituales como "dramas sociales"

Como hemos visto, Turner está interesado en poder capturar y comprender la vida social sin despojarla de su carácter procesual y temporal. Abrevando del análisis situacional propuesto por Gluckman, el concepto de "drama social" (Turner, 1974) que acuña se orienta a establecer una unidad de análisis que no pierda de vista el carácter procesual y temporal de la vida social. Es el intento por relevar la estructura social en acción. El drama social consta de cuatro fases:

1) la quiebra de las relaciones establecidas por las normas,
2) la fase de crisis en que los conflictos salen a la luz,
3) la acción de desagravio en que se ponen en juego ciertos mecanismos para reparar la tensión, y
4) la fase final que puede ser de reintegración del sujeto perturbado o de reconocimiento de un cisma irreparable.

Este concepto permite recrear un devenir en el tiempo pero estructurado; es decir, permite establecer la estructura temporal de ese fenómeno. Los rituales podrían entonces ser pensados como "dramas sociales fijos y rutinizados". (Peirano, 2001: 22).

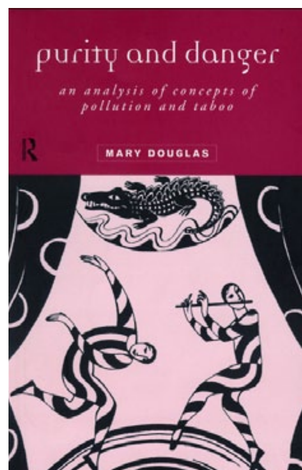
2.5.3. El enfoque sociológico de Mary Douglas



Mary Douglas

Mary Douglas (1921-2007) se formó en Oxford con las enseñanzas de Evans-Pritchard y desarrolló sus investigaciones en el Congo belga (en la actualidad, República Democrática del Congo), especialmente entre los lele de Kasai (Lenclud, 2008). En su interés por explorar y comparar los sistemas simbólicos recupera los aportes de Durkheim, el estructuralismo de Lévi-Strauss que desembarcó en Inglaterra y también la formación humanista que recibió en Oxford.

Previamente señalamos la influencia que Durkheim había ejercido en la tradición británica y en particular en las teorías sobre el ritual. Veíamos de qué manera Gluckman sentaba su posición en torno a la necesidad de desarrollar un enfoque sociológico sobre el ritual, lo que permitiría comprender su sentido y su función dentro de un determinado sistema social; y también las bases del abordaje turneriano sobre la eficacia social de los símbolos y rituales. La influencia durkheimiana es aun más marcada en la antropóloga británica que ahora nos ocupa. Desde la perspectiva de Douglas, el ritual y la simbolización deben entenderse como un correlato de la forma de organización social: "habremos de buscar, pues, tendencias y correlaciones entre el tipo de sistemas simbólicos y el de sistemas sociales" nos adelanta en la Introducción de *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología* (1988: 14) [1970]. Su programa –algunos de cuyos aspectos analizaremos a través de ese trabajo



y del anterior *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (2007) [1966], que es ya un clásico de la antropología– está signado por la comparación intercultural y por el interés de elaborar una teoría general sobre el simbolismo que encuentra sus raíces en la morfología social.

Douglas define el ritualismo como “una apreciación exaltada de la acción simbólica, apreciación que se manifiesta, primero, en la creencia en la eficacia de los signos instituidos y, segundo, en la sensibilidad con respecto a los símbolos condensados” (1988: 27). Podemos pensar que bajo esta aproximación la atención no focaliza en abordar *un* ritual, sino el ritualismo como una dimensión de la vida social. Sería esperable que, en correlación con diferentes configuraciones sociales, encontremos grados variables de ritualismo y que el ritual no resulte igualmente eficaz en uno u otro contexto. La capacidad para reafirmar la estructura social y actuar como un medio de control social no constituye un elemento intrínseco a los modos ritualizados de conducta, sino que su eficacia se vincula con el contexto social en que opera. En ese sentido, sostiene que el ritualismo en tanto fenómeno determinado socialmente se corresponde con “la experiencia de grupos sociales cerrados”, donde los lazos sociales bien fortalecidos ejercen una gran presión sobre el individuo para que adhiera a las exigencias que el grupo le demanda, procurando una plena integración del individuo y la sociedad (1988: 33). Se trata de sociedades más bien cerradas y con una estructura marcadamente jerárquica (Bell, 1992).

PARA REFLEXIONAR



¿Primitivos y religiosos versus modernos y seculares?
Douglas se opone al presupuesto desde el cual se asocia la sociedad primitiva a las conductas más fervientemente religiosas en oposición a la sociedad moderna caracterizada por la secularización. Al respecto busca demostrar que la secularización no necesariamente es producto del crecimiento urbano, el desarrollo de la ciencia y/o la crisis de formas tradicionales de sociabilidad. La existencia de sociedades tribales, donde el ritual está poco desarrollado, es prueba de ello.
Nuevamente aquí la clave para comprender la secularidad o religiosidad de un grupo social debe buscarse en las formas sociales.

Como viéramos en Leach, Douglas también parte de un modelo comunicativo del ritual. En su caso recupera la perspectiva sociolingüística de Basil Bernstein –quien a su vez abreva en los aportes de Durkheim y de Sapir, con vistas a abordar “las formas rituales” de igual manera que “las formas lingüísticas”, es decir, “como trasmisores de cultura que se engendran en las relaciones sociales y que, a través de un proceso de selección, ejercen un efecto restrictivo sobre la conducta social” (Douglas, 1988: 41).

Véase Unidad 1, apartado 1.4.1.

Bernstein apunta sobre la existencia de diferentes tipos de códigos lingüísticos que se corresponden con diversos modelos de familia y modos de control familiares, y Douglas en particular retoma el concepto de “código restricto” para pensar el ritual. Este código lingüístico está fuertemente ligado a la estructura social inmediata, se caracteriza por su invariabilidad, una codificación extrema y un rígido ordenamiento, donde las posibilidades de variar son

limitadas y los significados asumen un carácter local y particular. A ello cabe agregar que el código restricto no solo se ocupa de comunicar cierta información (un mensaje, un contenido), sino que también contribuye "a expresar la estructura social, embellecerla y reforzarla", lo que induce a que los individuos aprehendan dicho modelo de roles y estatus (1988: 43). Visto el ritual en términos análogos a esta noción de código restricto, se advierte entonces su capacidad –la del ritual– para aportar a reafirmar el orden social, inducir a la aprehensión de un conjunto de valores y enmarcar la experiencia de los individuos bajo un determinado sistema simbólico.

De acuerdo con esa misma perspectiva que focaliza en las raíces sociales del ritual también es abordado el nivel de las representaciones o las clasificaciones –esto es, como un correlato del sistema social. En realidad, el ritual, el símbolo, las clasificaciones, etc., son manifestaciones que quedan comprendidas en el plano de lo simbólico –de la cultura– y la preocupación constante de Douglas reside en fundamentar el basamento social de estas formas de simbolismo, oponiéndose a las hipótesis psicoanalíticas que centran su explicación en el orden de las experiencias individuales. Al respecto cabe agregar su inquietud por desvendar los modos en que la sociedad –por vía del ritual, entre otros– interviene en la percepción y formación de la experiencia (2007). La siguiente cita contribuye a ejemplificar estas proposiciones, a través de dar cuenta de cómo la percepción y el cuidado que tenemos del cuerpo físico se explica por las características propias del cuerpo social.



> El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esa interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones. Las formas que adopta en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social. (Douglas, 1988: 89).

A determinado sistema social provisto de un cierto modo de control social le corresponden determinadas expresiones de cuidado y control del cuerpo físico. Al comparar este isomofirsmo con la interacción entre los polos ideológico y fisiológico que propone Turner, Reynoso sostiene que este último polariza y no plantea una relación de preeminencia mientras que Douglas jerarquiza uno sobre otro y en ese trayecto relega lo simbólico como una métafora de lo social. Cuando la antropóloga analiza los rituales y las creencias que distintos pueblos tienen sobre los márgenes corporales señala que la explicación debe buscarse en las fronteras sociales que definen al propio grupo. Los israelitas, por ejemplo, dedicaban gran cuidado a la pureza, la unidad y la integridad del cuerpo físico, cuyas excreciones (sangre, excremento, pus, etc.) eran consideradas contaminantes. Tratándose de un pueblo que fue históricamente una minoría perseguida, ese modo de concebir y tratar al cuerpo individual se entiende –según la mirada de Douglas (2007)– como un reflejo de las amenazas de que era objeto el cuerpo político.

Lo dicho hasta el momento nos permite habilitar el desarrollo de otro elemento central de la propuesta de Douglas: el carácter de sistema que reviste

eso que denominamos "lo simbólico". Su ya clásico estudio sobre las nociones de contaminación, suciedad, pureza/impureza, etc., responde a este presupuesto:



Si pudiéramos abstraer lo patógeno y la higiene de nuestra noción de suciedad, nos quedaríamos con la vieja definición de esta como materia fuera de lugar. Este enfoque es ciertamente muy sugestivo. Supone dos condiciones: un juego de relaciones ordenadas y una contravención de dicho orden. La suciedad no es entonces nunca un acontecimiento único o aislado. Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. (Douglas, 2007: 53)

Los sistemas simbólicos definen, clasifican, ordenan el mundo social y material en el que se conducen los individuos. Sin embargo, cada cultura se enfrenta a la existencia de objetos o sucesos que resultan anómalos o ambiguos desde su respectivo esquema de categorías, y en función de ello procura hacer comprensible o reducir esa irrupción del orden –sea a través de nombrarla, de eliminarla físicamente, de reforzar el valor opuesto de pureza, entre otras vías–. El desorden simboliza el peligro y el poder. En este análisis, las "sociedades primitivas" y las "sociedades modernas" se acercan, en tanto las percepciones y experiencias de los miembros de unas y otras están igualmente modeladas por estos sistemas de clasificación. Douglas (2007) da cuenta de cómo nuestras nociones de suciedad y de contaminación son tan simbólicas como las ideas de contaminación ritual que encontramos entre los pueblos primitivos. De hecho, nuestras ideas y prácticas sobre la suciedad son mucho más antiguas que los descubrimientos científicos relativos a la existencia de bacterias y sus implicaciones en la transmisión de enfermedades.



Douglas descarta los enfoques médicos sobre el ritual. Tanto aquellos que explican los rituales antiguos a partir de bases higiénicas y racionales, como los que señalan que nuestras prácticas de limpieza están fundadas en la higiene y el conocimiento científico en oposición a los rituales de purificación que serían de carácter estrictamente simbólico.

Al analizar las probiciones alimenticias del Levítico, Douglas sostiene que tales tabúes constituyen una metáfora de la santidad: "Ser santo es estar entero, es ser uno; la santidad es unidad, integridad, perfección del individuo y de la especie" (2007: 72). El ganado recibía la bendicion de Dios y era considerado puro; luego de entrar en contacto con esta clase de animales –como las ovejas, cabras y vacas– no era necesario purificarse para ingresar al Templo. Estos animales –comestibles para los israelitas– tienen dos características: la pezuña partida y el ser rumiantes. Douglas observa que el cerdo, que era objeto de tabú alimenticio, carecía del segundo de esos criterios y eso lo convertía en un animal impuro que no cuajaba en las clasificaciones establecidas.

La impureza también se vislumbra –bajo otro criterio de clasificación– en aquellos animales cuyo modo de locomoción no es el correcto para el tipo de elemento que habitan –agua, aire y tierra–; por ejemplo, un animal de cuatro patas que vuela o un ser acuático que carece de aletas y escamas. En un lugar definitivamente opuesto al de la santidad se encuentran los animales cuya forma de movimiento es indeterminada y que por tanto quedan a mitad de camino entre una y otra categoría aceptada: "los seres que pululan no son ni pez ni ave ni carne" (2007:74). La interpretación de Douglas, vista a través de estos ejemplos, es que las normas de evitación sobre ciertos animales y los tabúes alimenticios constituyen una expresión física de la santidad, y tales prescripciones deben ser comprendidas como parte "del gran acto litúrgico

de reconomiento y adoración que culminaba con el sacrificio en el Templo” (2007:75). Desde ya, siguiendo la misma lógica explicativa desarrollada en el examen de la simbolización del cuerpo físico, la comprensión de este sistema simbólico solo puede terminar de entenderse como correlato del orden social donde hunde sus raíces la santidad.



Entrevista realizada a Mary Douglas por el antropólogo Alan Macfarlane en 2006



<http://www.sms.cam.ac.uk/media/1115926>

LECTURA RECOMENDADA



Douglas, M. (2007) [1966], “Introducción” y “Capítulo 3. Las abominaciones del Levítico”, en *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

LEER CON ATENCIÓN



Hasta aquí seguimos algunos tramos del derrotero de la antropología simbólica surgida en el marco de la tradición británica. Ciertos elementos como la influencia durkheimiana, la impronta sociológica y el foco sobre la eficacia social del ritual y los símbolos parecen coexistir, en mayor o menor medida, en los autores que presentamos. Sin embargo, por otro lado, también cabe notar que las perspectivas que proponen nos conducen a formular diferentes preguntas sobre el mundo social que estudiemos. Conceptuar un tramo de la realidad bajo la categoría de ritual como la entendían Turner, Leach o Douglas dispone vetas de exploración y variables de análisis alternativas.

Es importante destacar la vigencia de las teorías sobre el ritual y las propuestas analíticas de los autores clásicos reseñados para abordar temas y problemas actuales. En ese sentido, el ritual, lejos de ser pensado como una mera

clasificación de un tipo de fenómeno particular, compone un concepto de gran potencia puesto que despliega todo un campo de problemáticas y debates que ayuda a descubrir, detrás de esos comportamientos tan rígidos y formalizados, las significaciones e implicaciones que revisten para sus protagonistas y el mundo en que operan.

Vimos en estas páginas que explorar el ritual nos condujo a indagar, por ejemplo, en la relación entre orden y conflicto, en su capacidad para condensar y comunicar múltiples sentidos, en su eficacia para reproducir el orden social, en el margen de acción de los individuos durante el ritual, entre otros tópicos usuales en esta clase de abordaje. La teorías y la genealogía de los conceptos implicados orientan de esta forma nuestra manera de pensar y analizar la realidad.

En el apartado siguiente, la búsqueda por aproximarnos al modo en que "otros" conciben, construyen y se comportan en el mundo social que cohabitan se convierte en el objeto de reflexión, y la cultura como sistema simbólico deviene en concepto clave.

2.5.4. La cultura como sistema de significados

Clifford Geertz (1926-2006) es otro de los referentes ineludibles en el surgimiento y desarrollo de la antropología simbólica. A contrapelo de la tradición británica, su propuesta de una antropología interpretativa abreva en la influencia weberiana según la recibió a través de Talcott Parsons en Chicago. Geertz ha sido parte, y líder, de ese proceso que él mismo ha denominado la "refiguración del pensamiento social" y que nos remite –entre otros aspectos– al giro interpretativo que ha caracterizado a las ciencias sociales desde fines de 1960 (Geertz, 1994 [1980]) y que fue sentando las bases del desarrollo ulterior de la antropología posmoderna. En vistas de exponer algunos elementos centrales de la propuesta geertziana que alimentaron el desenvolvimiento de la antropología simbólica, las próximas páginas se orientan a explorar su definición del concepto de cultura, los elementos teóricos y metodológicos que componen su abordaje interpretativo y el lugar que ocupa el simbolismo en dicho análisis para definir a esta variante central de antropología simbólica.



Geertz se doctoró en Harvard (1956) y luego continuó su formación con Parsons en Chicago. Desde 1970 hasta su fallecimiento desarrolló sus actividades de investigación y docencia en la Universidad de Princeton. En su oficina emplazada en el Institute for Advanced Study fue entrevistado por los antropólogos argentinos Pablo Wright y Silvia Hirsch, y entre otros aspectos reseña y reflexiona sobre su formación intelectual y la influencia de los diversos enclaves académicos que lo albergaron. Dicha entrevista fue publicada en *Alteridades* (1993) y puede consultarse en <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/alteridades/include/getdoc.php?rev=alteridades&id=40&article=39&mode=pdf>

En un trabajo titulado "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", publicado en 1966 (2005a) y luego reeditado en la compilación *La interpretación de la cultura* (2005) [1973], el autor alega que lo que caracteriza a la naturaleza del hombre, lo único que puede ser generalizable, es el

carácter variable de sus modos de existencia. “Si deseamos descubrir qué es el hombre, solo podremos encontrarlo en lo que son los hombres: y los hombres son, ante todo, muy variados” (Geertz, 2005a: 57). Es decir –y como viéramos al comienzo de esta unidad–, la humanidad solo se constituye en el plano de lo local y lo particular, en la diversidad.

En ese sentido, por ejemplo, al analizar el concepto de persona advierte que en todas las sociedades encontramos una cierta noción de que el individuo humano constituye algo opuesto a los animales, los objetos materiales, Dios o un evento climático; ese hecho universal –la existencia de la noción de persona– solo se realiza de forma particular, comprometiendo ideas y contenidos diferentes en cada cultura (Geertz, 1994). El examen comparativo de los respectivos *selves* marroquí, javanés y balinés le permite adentrarse en esa tensión entre lo universal y lo particular. Vemos entonces que nuestra noción de persona en tanto “un universo limitado, único y más o menos integrado emocional y cognitivamente” es muy diferente, por ejemplo, de la perspectiva balinesa (Geertz, 1994: 77). Desde esta última, los actores (su individualidad física, biográfica, psicológica) quedan opacados frente a la preeminencia que revisten los personajes y los roles que se les asignan en una vida social y cotidiana altamente ritualizada, signada por su carácter teatral y una imagen de inmutabilidad.



Geertz realizó trabajos de campo en Bali, Marruecos y Java.



Bali en la actualidad
<http://carlosreynoso.com.ar/ubudpeliatan-bali-1996/>

En aquel mismo texto en que postula la naturaleza variable de la existencia humana, Geertz define la cultura como un conjunto de “dispositivos simbólicos” que sirven para informar y guiar la conducta de los individuos.



Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas. Y esos esquemas culturales no son generales sino específicos. (Geertz, 2005a: 57)

La tarea del antropólogo consiste en desentrañar e interpretar ese conjunto de “planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones” que otorga significado al mundo en que viven los hombres y guía sus conductas (2005a: 51). En relación con sus raíces teóricas vemos que el concepto de cultura que propugna es de carácter semiótico. En otro trabajo la define como el conjunto de tramas de significados que el hombre ha construido y en las que se ve inserto y, en correspondencia con esa mirada teórica, sostiene que la antropología constituye una disciplina interpretativa cuyo objetivo no reside en la búsqueda de leyes sino de significaciones (Geertz, 2005b: 20 [1973]). El etnógrafo debe entonces procurar interpretar y restituir dichos sentidos en esos contextos singulares que comprenden las diversas culturas.

Que la cultura sea concebida en estos términos no quiere decir que esté depositada en la cabeza de los individuos y constituya una totalidad cohe-

rentemente articulada. Efectivamente, estamos tratando con el pensamiento humano, pero este es social –en sus orígenes, sus funciones, sus formas y sus aplicaciones (2005c) [1966]–. Un gran aporte de Geertz ha sido señalar el carácter público y social de esos esquemas simbólicos que aparecen en la superficie y ante el etnógrafo como estructuras superpuestas, extrañas, irregulares y enigmáticas, articuladas en los hechos mismos que aquel observa, registra y describe. De acuerdo con Ortner, el enfoque geertziano otorgó al "elusivo concepto de cultura una localización relativamente fija, y un grado de objetividad que no tenía antes" (1993: 13). No se ocupó de clasificar los diferentes tipos simbólicos (íconos, signos, símbolos, etc.), ni de abordar el lugar y la eficiacia que revisten como parte de ciertos procesos sociales (algo que sí veíamos especialmente en Turner); su centro estuvo puesto en la manera en que "los símbolos operan como vehículos de 'cultura'" (Ortner, 1993: 13).

La aproximación interpretativa a una cultura y el estudio de las estructuras de significación que la constituyen van de la mano con la centralidad que ocupan los actores en este abordaje. No podemos adentrarnos en la cabeza de los nativos ni convertirnos en uno de ellos; lo que podemos hacer es dialogar, conversar, con vistas a aproximarnos a algunos de los sentidos que para ellos asumen los hechos y las situaciones que interesa analizar. De acuerdo con Geertz, los antropológos formulan interpretaciones sobre las interpretaciones de los propios nativos, esto es, interpretaciones de segundo, tercer o cuarto orden (Geertz, 1994). Su propuesta incorpora los aportes de la hermenéutica y en particular de Paul Ricoeur al trasladar la noción de texto para abordar la acción social. Este enfoque es parte del viraje interpretativo que, como señalábamos al comienzo, caracterizó a las ciencias sociales a partir de la década del sesenta. Retomar la metáfora del texto para pensar la cultura conduce a concebirla en términos de texto y también de contexto. La cultura se visualiza como un texto que en principio nos resulta incomprensible y entonces el trabajo del etnógrafo consiste en leerla –interpretarla– inscribiendo los significados de la acción social en un nuevo texto… la etnografía. En su propias palabras:



La cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente. (2005d: 372) [1972]

Desde esta perspectiva, al analizar la riña de gallos balinesa en términos de un texto, la pregunta a la que debe responder el etnógrafo consiste en qué es lo que ese acontecimiento expresa sobre la sociedad balinesa y sus miembros. De acuerdo con la interpretación de Geertz, los comentarios (de la riña de gallos) giran en torno a la autoestima y a la jerarquía de estatus, y así, a través de ese evento público, "el balinés forma y descubre su temperamento" (2005d: 371). La riña de gallos –como podría serlo cualquier otro hecho– constituye un metatexto sobre ese mismo mundo social en que se desarrolla y en el cual se hace inteligible.

Por otro lado, basados igualmente en la metáfora textual, como referíamos, la cultura también es entendida en términos de un contexto dentro del cual ciertos textos resultan inteligibles. Es decir, un marco de significación cuya comprensión nos permite entender los significados de determinados aconte-

cimientos sociales, instituciones, comportamientos, acciones, etc. (Geertz, 2005b: 27). Conforme a esa perspectiva hermenéutica emprende, entre otros, el estudio del derecho en términos de un sistema de cultural. Esto supone alejarse de una reflexión funcionalista sobre, por ejemplo, el derecho como un mecanismo para restablecer el orden, proveer de herramientas de defensa a los más pobres u otorgar cierta previsibilidad; y comenzar a interrogar las normas y prácticas jurídicas en cuanto "un medio para otorgar sentido particular a cosas particulares en lugares particulares" (Geertz, 1994: 259).

LEER CON ATENCIÓN



Como vemos al seguir la perspectiva de Geertz, la antropología misma se convierte en antropología simbólica en tanto lo simbólico es un elemento constitutivo de la vida social y de la existencia humana. Los ejemplos que trajimos a colación de sus formulaciones –la noción de persona, la riña de gallos balinesa, el derecho– reflejan precisamente este hecho de que el foco no está puesto en una clase de fenómeno en particular y de que todo tramo de la realidad puede ser interrogado y pensado según este modelo hermenéutico.

A esta propuesta teórica le correspondió también una nueva mirada sobre la naturaleza del trabajo del campo y el rol del etnógrafo en su interacción con los nativos. Si la antropología desde Geertz en adelante se propuso no seguir con los modelos provistos por las ciencias físicas y de la naturaleza, entonces sería necesario rever los presupuestos que por décadas fundaron la concepción clásica de la etnografía y disponer un abordaje –al menos, en parte– alternativo. Pero esto ya es materia de estudio de la próxima unidad.

LECTURA RECOMENDADA



Geertz, C. (1994), "Capítulo 3. Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Paidós, Buenos Aires, pp. 73-90.

Referencias Bibliográficas

2.1. Conceptos centrales en la disciplina

2.2. Antropología del parentesco y la organización social

AA. VV. (2012), *El parentesco. Textos fundamentales.* Introducción, selección y traducción de F. Bossert, P. Sendón y D. Villar, Biblos, Buenos Aires.

Augé, M. (1975), *Os domínios do parentesco. Filiacao, alianca matrimonial, residéncia,* Martins Fontes, Sao Paulo,

Barnard, A. y Good, A. (1984), *Research Practices in the Study of Kinship.* Academic Press, Londres.

Bestard Camps, J. (1998) *Parentesco y modernidad,* Paidós, Buenos Aires.

Collier, J. y Yanagisako, S. (1987), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis.* Standford University Press.

Dumont, L. (1975), *Introducción a dos teorías de la antropología social,* Anagrama, Madrid.

Evans Pritchard, E. (1992) [1940], *Los Nuer,* Anagrama, Barcelona.

Fox, R. (1979) [1967], *Sistemas de parentesco y matrimonio,* Alianza Universidad, Madrid.

Ghasarian, C. (1996), *Introduction à l´étude de la parenté,* Ediciones du Seuil, París.

González Echevarría, A. (1994), *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones,* Eudema, Barcelona.

Goody, J. (2001), *La familia europea,* Crítica, Barcelona.

Héritier, F. (2002) [1996], *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia.* Ariel, Barcelona.

—— (1989), Parentesco, Familia, Incesto, Casamiento, Endogamia/Exogamia. *Parentesco,* vol. 20, Enciclopedia Einaudi, Edición portuguesa, Imprensa Nacional. Casa da Moeda.

Krotz, E. (1994), “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades* 4(8):5-11.

Laburthe-Tolra, P. y Warnier, J. (1998) [1993], *Etnología y antropología,* Akal, Barcelona.

Lévi-Strauss, C. (1980) [1952], “Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental”, en *Antropología Estructural,* Eudeba, Buenos Aires.

—— (1964) [1962], *El pensamiento salvaje,* FCE, México.

—— (1993) [1949], *Las estructuras elementales de parentesco,* Planeta-Agostini, Barcelona.

—— (1980) [1949], “Historia y Etnología”, en *Antropología estructural,* Eudeba. Buenos Aires, pp. 1-26.

—— (2004) [1952], “Raza e historia”, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI Editores, México, pp. 304-339.

Lévi-Strauss C., Spiro, M. y Gough, K. (1995) [1974], *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia,* Anagrama, Barcelona.

Malinowski, B. (1984) [1944], *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid.

Murdock, G. (1965) [1949], *Social Structure,* The Free Press, Macmillan, Nueva York.

Radcliffe-Brown, A. (1986) [1940], "Sobre las relaciones burlescas", en *Estructura y función en la sociedad primitiva,* Planeta Agostini, Barcelona.

Schneider, D. (1977), "Kinship, Nationality, and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship". J. Dolgin, D. Schneider y D. Kemnitzer (eds.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings,* Columbia University Press, Nueva York.

—— (1968), *American Kinship. A Cultural Account,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

Strathern, M. (1992), *After Nature. English Kinship in the late Twentieth Century,* Cambridge University Press.

Yanagisako, S. y Collier, J. (1994), "Gender and Kinship Reconsideres: Towards a Unified Analysis", en R. Borofsky (ed), *Assesing Cultural Anthropology,* Hawaii Pacific University.

Zonabend, F. (1981) [1977], "Por qué nominar. Los nombres de las personas en un pueblo francés: Minot en Chatillonais", en Lévi-Strauss, C., *La identidad. Seminario Interdisciplinario,* Ediciones Petrel, Barcelona.

—— (1988), "De la familia. Una visión etnológica del parentesco y la familia", A. Burguière, Ch. Klapisch Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dirs), *Historia de la Familia*, vol I, Alianza, Madrid.

2.3. Antropología política

Abèlés, M. (1990), *Antropologie de l´ État,* Petite Bibliothèque Payot, París.

—— (1997), *Antropologie du politique*, Armand Colin, París.

Abensour, M. (comp.) (2007) [1987], *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política,* Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Balandier, G. (1976) [1967], *Antropología Política,* Península, Barcelona.

Boissevain, J. (1966), "Patronage in Sicily", *Man* 1 (1). 18-33.

Boissevain, J. y Mitchell, C. (1973) (eds.), *Network Analysis. Studies in Human Interaction*, Mouton-The Hague-Paris, Netherlands.

Boivin, M.; Rosato, A. y Balbi, F. (1998), "Quando o inimigo te abraça com entusiasmo...: Etnografia de uma traiçao", *Mana. Estudos de Antropologia Social*. vol.4, N°2, pp. 35-65.

Bourdieu, P. (1997) [1993], "Espíritus de estado. Génesis y estructura del campo burocrático", en: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción,* Anagrama, Barcelona.

Campagno, M. (1998), "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después", *Boletín de Antropología Americana,* N° 33, pp. 101-113.

—— (2001), “Parentesco, intercambios, conflictos. Consideraciones sobre el surgimiento del Estado en Egipto”, en Daneri Rodrigo, A. (ed.), *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV-I Mileni A.C.),* Biblos, Buenos Aires, pp.13-32.

Campbell, J. (1964), *Honour, Family and patronage*, Claredon, Oxford.

Clastres, P. (2010) [1974], *La sociedad contra el Estado,* Virus Editorial, Barcelona.

—— (1981) [1977], “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas”, en *Investigaciones en antropología política,* Gedisa, Barcelona, pp. 181-216.

Da Matta, R. (1990) [1979], *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Editora Guanabara, Río de Janeiro.

Davies, J. (1983) [1977], *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Eisenstadt, S. y Roniger L. (1984), *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Evans-Pritchard, E. (1992) [1940], *Los nuer*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Fortes, G., Meyer y Evans-Pritchard, E. (1985) [1940], “Sistemas políticos africanos”, en Llobera, J. (comp.), *Antropología política,* Anagrama, Barcelona, pp. 85-105.

Foster, G. (1963). “The dyadic contract in Tzintzuntzan, II”, *American Anthropologist* 65 (6). 1280-1294.

—— (1974) [1961], “El contrato diádico: un modelo para la estructura social de una aldea de campesinos mexicanos”, en Wagley, Ch. *et al., Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la antropología social,* Editorial Periferia, Buenos Aires, pp. 129-158.

Gayubas, A. (2010), “Pierre Clastres y los estudios sobre la guerra en Sociedades sin Estado”. *Revista de Antropología* N°22, pp. 99-123.

Gellner, E. (1985) [1977], *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas,* Jucar Universidad, Barcelona.

Gluckman, M. (1940), “The Kindom of the Zulu of South Africa”, en M. Fortes y E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems,* International African Institute / Oxford University Press, Londres, pp. 25-55.

—— (1959), *Custom and conflict in Africa,* The Free Press, Illinois.

—— (1968), “Inter-hierarchical roles: professional and party ethics in tribal areas in South and Central Africa”, en Swartz, M. (ed.), *Local-Level politics. Social and cultural perspective,* Michigan State University / Aldine Publishing Company, Chicago, pp. 69-94.

—— (2010) [1958], “Análise de uma situaçao social na Zululândia moderna”, en Bela Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos,* Editora Unesp, Sao Paulo, pp. 237-364.

—— (1978) [1964], *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal, Madrid.

Godelier, M. (1993), “Polémica en Antropología”, *Zona Erógena,* N°16, pp. 28-30.

—— (1986) [1982], *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea,* Akal, Madrid.

Grynszpan, M. (1990), "Os idiomas da patronagem: um estudo da trajetória de Tenório Cavalcanti". *Revista Brasileira de Ciencias Sociais,* N°14, pp. 73-90.

Herzfeld, M. (1993), *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Krader, L. (1972) [1968], *La formación del estado,* Labor, Barcelona.

Krader, L. y Rossi, I. (1982) [1980], *Antropología política,* Anagrama, Barcelona.

Kuper, A. (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972,* Anagrama, Barcelona.

—— (1988), *The Invention of Primitive Society. Transformations of An Illusion*. Routledge, Londres.

—— (1992), "Introduction", en: Kuper, A. (comp.), *Conceptualizing society,* Routledge, Londres and Nueva York, pp. 1-14.

—— (1996) [1994], *El primate elegido. Naturaleza humana y diversidad cultural.* Crítica, Barcelona.

L´Estoile, B., Sigaud, L. y Neiburg, F. (comps.) (2002), *Antropologia, Imperios e Estados nacionais. Uma abordagem comparativa,* Relume Dumará, Río de Janeiro.

Landé, C. (1977), "Introduction: the dyadic basis of clientelism", en S. Schmidt *et al.* (eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres. XIII-XVII.

Leach, E. (1976) [1954], *Sistemas políticos de Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*, Anagrama, Barcelona.

Lewellen, T. (1985) [1983], *Introducción a la antropología política,* Ediciones Bellaterra, Barcelona.

Marques, A. (1999), "Algumas Faces de Outros Eus. Honra e Patronagem na Antropologia do Mediterraneo", *Mana. Estudos de Antropologia Social,* vol.5 N°1.

Mayer, A. (1977), "The significance of Quasi-Gruops in the Study of Complex Societies", en S. Schmidt *et al*. (eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, pp. 43-54.

Neufeld, M., Grimberg, M., Tiscornia, S. y Wallace, S. (comps.) (1998), *Antropología social y política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento,* Eudeba, Buenos Aires.

Núcleo de Antropología da Política (1998), *Uma antropología da política: rituais, representacoes e violencia,* Cadernos do Nuap / Nau Editora, Río de Janeiro.

Peirano, M. (1998), "Prólogo", en Costa Teixeira, C., *A honra da política. Decoro parlamentar e cassacao de mandato no Congresso Nacional (1949-1994),* Relume Dumará / Núcleo de Antropología da Política, Río de Janeiro, pp. 6-10.

Pitt-Rivers, J. (1994) [1954], *Un pueblo en la sierra: Grazalema*, Alianza, Madrid.

Radcliffe-Brown, A. (1975) [1958], *El método de la antropología social*, Anagrama, Barcelona.

Rosato, A. y Balbi, F. (2003), "Introducción", en A. Rosato y F. Balbi (eds.). *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social,* Antropofagia / Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social, pp. 11-30.

Sahlins, M. (1972) [1968], *Las sociedades tribales,* Labor, Barcelona.

—— (1983) [1972], *La economía de la edad de piedra,* Akal, Madrid.

Sahlins, M. y Service, E. (1960), *Evolution and culture,* University of Michigan Press, Ann Harbor.

Service, E. (1962), *Primitive social organization: an evolutionary perspective,* Random House, Nueva York.

—— (1973) [1966], *Los cazadores,* Labor, Barcelona.

—— (1973) [1971], *Evolucionismo y cultura,* Editorial Pax, México.

—— (1984) [1975], *Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural,* Alianza, Madrid.

Service, E. y Service, H. (1954), *Tobatí: paraguayan town,* The University of Chicago Press, Chicago.

Smith, M. (1985) [1974], "Prólogo: el estudio antropológico de la política", en Llobera, J. (comp.), *Antropología política,* Anagrama, Barcelona, pp. 7-15.

Swartz, M. (1968). "Introduction", en Swartz, M. (ed.), *Local-Level politics. Social and cultural perspectives,* Michigan State University / Aldine Publishing Company, Chicago, pp. 1-51.

Vinateca Serrano, E. (2012), "Maurice Godelier. Elogio y defensa de la antropología". *Papers,* 97/1, pp. 225-247.

Wolf, E. (1980) [1966], "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en Banton, M. (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 19-39.

2.4. Antropología económica

Abduca, R. (1992), "La definición del campo de la economía. Reflexiones sobre la controversia formalistas, sustantivistas y marxistas en antropología", en H. Trinchero (comp.), *Antropología económica,* Ceal, Buenos Aires. 2 vols., pp. 121-145.

Archetti, E. (1974). "Presentación", en A. Chayanov, *La organización de la unidad económica campesina,* Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 7-21.

Balazote, A. (2007), *Antropología económica y economía política,* Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Bohannan, P. y Glazer, M. (1993), *Antropología. Lecturas,* MacGraw-Hill, Madrid.

Bonte, P. e Izard, M. (2005) [1991], *Diccionario de etnología y antropología*, Akal, Madrid.

Burling, R. (1976) [1962], "Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica", en Godelier, M. (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 101-124.

Cohen, P. (1974) [1967], "Análisis económico y hombre económico. Comentarios sobre una controversia", en Firth, R. (comp.), *Temas de antropología económica,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 95-121.

Contreras, J. (1981), "La antropología económica: entre el materialismo y el culturalismo", en Llobera, J. (comp.), *Antropología económica. Estudios etnográficos,* Anagrama, Barcelona, pp. 9-34.

Dalton, G. (1967a) (ed.), *Tribal and peasant economies. Readings in economic anthropology,* The Natural History Press, Nueva York.

—— (1967b), *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi,* Beacon Press, Boston.

—— (1976) [1957], "Teoría económica y sociedad primitiva", en Godelier, M. (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 179-207.

Douglas, M. e Isherwood, B. (1990) [1979], *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo, México.

Firth, R. (2001) [1951], *Elementos de antropología social,* Amorrortu, Buenos Aires.

—— (1974) [1957], "El lugar de Malinowski en la historia de la antropología económica", en Firth, R. *et al* (eds.). *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, pp. 227-248.

—— (1974) [1967], "Temas de antropología económica. Un comentario general", en Firth, R. (comp.), *Temas de antropología económica,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-36.

Firth, R. y Yamey, B. (eds.) (1963), *Capital, saving and credit in peasant societies,* Aldine Publishing Company, Chicago.

Frankemberg, R. (1974) [1967], "Antropología económica. La opinión de un antropólogo", en Firth, R. (comp.), *Temas de antropología económica,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 54-94.

Gil, G. (2012), *Teoría e historia del pensamiento antropológico. Una introducción,* Idefys, Mar del Plata.

Godelier, M. (1976a), "Un terreno discutido: la antropología económica", en Godelier, M. (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 9-20.

—— (1976b), "Antropología y economía ¿es posible la antropología económica?", en Godelier, M. (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 279-334.

—— (1967) [1966], *Racionalidad e irracionalidad en la economía,* Siglo Veintiuno Editores, México.

—— (1974) [1971], *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

Guber, R. (2001), *La etnografía. Método, campo y reflexividad,* Editorial Norma, Buenos Aires.

Harris, M. (1983) [1968], *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura,* Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

—— (1985) [1979], *El materialismo cultural,* Alianza Editorial, Madrid.

Hermitte, E. y Herrán, C. (1977), “Sistema productivo, instituciones intersticiales y formas de articulación social en una comunidad del noroeste argentino”, en E. Hermitte y L. Bartolomé (comps.), *Procesos de articulación social,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 257-281.

Herskovits, M. (1954) [1952], *Antropología económica. Estudio de economía comparada,* Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

Hobsbawm, E. (1979) [1965], “Introducción”, en Marx, K., *Formaciones económicas precapitalistas,* Crítica, Barcelona, pp. 11-79.

Joy, L. (1974) [1967], “La opinión de un economista acerca de la relación entre la economía y la antropología”, en Firth, R. (comp.), *Temas de antropología económica,* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 37-53.

Kaplan, D. (1976), “La controversia entre formalistas-sustantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones”, en Godelier, M. (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 208-232.

Kaplan, D. y Manners, R. (1979) [1972], *Introducción crítica a la teoría antropológica,* Nueva Imagen, México.

Korsbaek, L. (2010), “Sir Raymond William Firth (1901-202)”, *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana,* Año V, N°9, pp. 100-126.

Korsbaek, L. y Barrios Luna, M. (2004), “La antropología y la economía”. *Ciencia Ergo Sum,* vol. 11, N°3, pp. 225-236.

Laburthe-Tolra, P. y Warnier, J. (1998) [1993], *Etnología y Antropología,* Akal, Madrid.

Leclair, E. (1976), “Teoría económica y antropología económica”, en Godelier, M. (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 125-154.

Malinowski, B. (1976) [1920], “La economía primitiva de los isleños de Trobriand”, en M. Godelier (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Madrid, pp. 87-100.

—— (1986) [1922], *Los argonautas del Pacífico Occidental,* Planeta Agostini, Barcelona. 2 vols.

Marx, K. (1987) [1857-1858], *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* Siglo Veintiuno Editores, México.

—— (1885) [1859], “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la economía política,* Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 65-69.

Mauss, M. (1979) [1925], “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp.165-253.

Meillassoux, C. (1977), *Terrains et theories,* Antrophos, París.

—— (1989) [1975], *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, Siglo Veintiuno Editores, México.

Melville, R. "Sir Raymond Fith (1901-2002)". *Diccionario Temático CIESAS.* Ciesas. México.

Peirano, M. (1998), "Prólogo", en C. Costa Teixeira, *A honra da política. Decoro parlamentar e cassacao de mandato no Congresso Nacional (1949-1994).* Relume Dumará / Núcleo de Antropología da Política, Río de Janeiro, pp. 6-10.

Polanyi, K. (1992) [1944], *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo,* Fondo de Cultura Económica, México.

—— (1976) [1957], "El sistema económico como proceso institucionalizado", en M. Godelier (comp.), *Antropología y Economía,* Anagrama, Barcelona, pp. 155-178.

Polanyi, K., Arensberg, C. y Pearson, H. (1976) [1957], *Comercio y mercados en los imperios antiguos,* Labor, Barcelona.

Rosato, A. y Arribás, V. (2008) (comps.), *Antropología del consumo. De consumidores, usuarios y beneficiarios,* Antropofagia, Buenos Aires.

Sahlins, M. (1983) [1972], *La economía de la edad de piedra,* Akal, Madrid.

Schumpeter, J. (1967), *10 grandes economistas de Marx a Keynes,* Alianza, Madrid.

Steward, J. (1958) [1955], *Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution*, University of Illinois Press, Urbana.

Terray, E. (1971) [1969], *El marxismo ante las sociedades primitivas,* Losada, Buenos Aires.

Trinchero, H. (1995) (comp.), *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica,* Biblos, Buenos Aires.

Trinchero, H., Balazote, A. y Valverde, S. (2007), "Antropología económica y ecológica: recorridos y desafíos disciplinares", *Cuadernos de Antropología Social* N°26. 7-19.

White, L. (1949), *The science of culture. A study of man and civilization,* Grove Press Inc. Nueva York-Londres.

—— (1975), *The concept of cultural system. A key to understanding tribes and nations,* Columbia University Press, Nueva York-Londres.

2.5. Antropología simbólica

Barrena, S. y Nubiola, J. (2007), *Charles Sanders Peirce,* en Fernández Labastida, F. y Mercado, J. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html>

Bell, C. (1992), *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Nueva York.

Díaz Cruz, R. (1998), *Archipiélago de rituales: teorías antropológicas del ritual*, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. México.

Douglas, M. (1988) [1970], *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza Editorial, Madrid.

—— (2007) [1966], *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Durkheim, É. (2007) [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.

Geertz, C. (1994) [1983], *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.

—— (2005) [1973], *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

—— (2005a) [1966], "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 43-59.

—— (2005b) [1973], "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 17-40.

—— (2005c) [1966], "Persona, tiempo y conducta en Bali", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 299-338.

—— (2005d) [1972], "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, pp. 339-372.

Gluckman, M. (1940), *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Rhodes-Livingstone Institute, Paper N° 28.

—— (1962), "Les rites de passage", en Gluckman, M. (ed.), *Essays on the ritual of social relations*, Manchester University Press.

—— (1963), "Capítulo 3: Rituals of rebellion in South-east Africa", en *Order and rebellion in Tribal Africa,* The Free Press of Glencoe, Nueva York.

—— (1973) [1956], "Capítulo 5: The license in ritual" en *Custom and conflict in Africa,* Basil Blackwell, Oxford.

—— (1978) [1965], *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal,* Akal, Madrid.

Kuper, A. (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*, Anagrama, Barcelona.

Leach, E. (1976) [1954], *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*, Anagrama, Barcelona.

Lenclud, G. (2008) [1991], "Douglas, Mary" y "Simbolismo", en Bonte, P. e Izard, M., *Diccionario Akal de Etnología y Antropología,* Akal, Madrid.

Peirano, M. (2001), "A análise antropológica de rituais", en Peirano, M. (org.), *O dito e o feito. Ensaios de antropología dos rituais*, Relume Dumará, Río de Janeiro, pp. 17-40.

—— (2003), *Rituais ontem e hoje*, Jorge Zahar, Brasil.

Peirce, Ch. (2005) [c. 1893-1902], *El icono, el índice y el símbolo*. Traducción castellana de Sara Barrena. Publicado como *CP* 2.274-308. <http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>

—— (2003) [1997], *Fundamento, objeto e interpretante*. Traducción castellana de Mariluz Restrepo. Texto tomado de MS 798 [*On Signs (Ground, Object*

and Interpretant)]. Publicado como *CP* 2.227-229 y 2.444n1. <http://www.unav.es/gep/FundamentoObjetoInterpretante.html>

Reynoso, C. (1987), *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.

Sperber, D. (1988), *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona.

Tambiah, S. (1968), "The magical power of words", *Man. The journal of the Royal Anthropological Institute*, New Series, Vol. 3, N° 2: 175-208, Gran Bretaña.

—— (1985), Capítulo 2: "Form and meaning of magical acts" [1973] y Capítulo 4: "A performative approach to ritual" [1979], en *Culture, thought and social action*, Harvard University Press, Cambridge. 61-86 y 123-166.

Turner, V. (1969) [1966], "Liminality and communitas", en *The ritual process. Structure and anti-structure*, Aldine Publishing Company, Chicago.

—— (1974) [1971], "Social dramas and ritual metaphors", en *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca and Londres.

—— (1999) [1967], *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo Veintiuno Editores, México.

3

Antropologías críticas y periféricas en el mundo contemporáneo

Objetivos

- Analizar los aportes críticos de la antropología interpretativa y posmoderna al trabajo de campo con observación participante, complejizando el ejercicio de la práctica, interpretación, elaboración de resultados y su validación.
- Dar cuenta de los desarrollos recientes de las antropologías contemporáneas que se plantean enfocar la relación entre sociedades, naciones y culturas y los procesos de cambio a escala mundial –globalización– y sus efectos.
- Presentar sumariamente los aportes de las antropologías latinoamericanas –entre ellas, la argentina– y problematizar los avances en el campo de estudios sobre las sociedades indígenas.

Introducción

Esta unidad cierra esta carpeta de trabajo presentando algunas tendencias de trabajo más actuales dentro de la antropología. Por un lado, las *antropologías críticas* que renovaron el enfoque sobre el trabajo de campo y mostraron la enorme complejidad de un método que requiere de permanente reflexión y revisión. También se recuperaron o plantearon nuevos objetos de la disciplina, ante los desafíos que imponen los procesos de modernización y globalización para sociedades y culturas contemporáneas. Por otro lado, los panoramas de las llamadas *antropologías americanistas*, en las que ubicamos a la argentina, da cuenta de los avances de disciplinas que se configuraron hace unas décadas y que ya han creado tradiciones de trabajo que dialogan con las producciones centrales. No se trata, se advierte, de una reconstrucción exhaustiva –empresa imposible de realizar dentro de los límites de este formato– sino de una selección de tendencias, problemas y autores que ilustran los caminos diversos que las antropologías han ido proyectando.

3.1. Trabajo de campo y escritura etnográfica: visiones críticas en clave interpretativa y posmoderna

A lo largo de esta carpeta hemos intentado dar cuenta de la conformación de la antropología como una disciplina interesada en aproximarse y comprender las perspectivas que orientan y dan sentido a la vida de los habitantes en otros lugares más o menos distantes del nuestro. En ese proceso histórico en que la antropología ha ido tejiendo su propia historia (con sus relatos particulares), señalamos algunos de los cambios y desarrollos más significativos, como fueron el florecimiento de un primer paradigma hegemónico, la configuración de las teorías clásicas ancladas nacionalmente y el posterior desenvolvimiento de los campos en que tradicionalmente se ha organizado la disciplina. Informados por la coyuntura histórica –los avances coloniales, las sucesivas guerras mundiales, los procesos de descolonización– en ese itinerario no es novedad que los antropólogos se vieran constantemente interpelados por el legado de sus maestros y también, al mismo tiempo, por los distintos contextos en que desarrollaron sus prácticas y elaboraron sus teorías.

Por otro lado, en tanto es posible señalar la constitución de un campo académico, ello implica la existencia de determinadas preguntas, problemáticas, perspectivas y/o métodos que permiten ligar una historia común a pesar de esas transformaciones. Desde la publicación de *Los argonautas...* en 1922, el trabajo de campo quedó instalado como uno de esos elementos constitutivos del quehacer antropológico y, junto con ello, la etnografía, el género literario por antonomasia que define a la producción antropológica.

Claro que este apreciado eje que signa la definición de la antropología tampoco fue ajeno al devenir histórico de la disciplina. En particular, cabe destacar que si bien el ejercicio de reflexionar sobre la propia antropología –las teorías, el método y las técnicas, el rol del antropólogo y de los nativos– se rastrean en las introducciones de las etnografías clásicas, lo cierto es que fue a partir de la década de 1960, y con más profundidad en los años ochenta, cuando la etnografía como método y como texto fue definitivamente puesta en el ojo crítico de las nuevas voces que iban cobrando notoriedad en el campo académico (Guber, 2009 [1991]). Para abordar estas críticas y las nuevas propuestas que surgen desde la antropología interpretativa de Geertz y la corriente posmoderna liderada por sus discípulos, primero será necesario retornar a la perspectiva malinowskiana sobre la labor del etnógrafo; de cara a la cual aquellas se sitúan, debaten y sientan posiciones.

3.1.1. Lecturas actuales sobre la perspectiva de Malinowski

A diez años del centenario de la publicación de *Los Argonautas…* el objetivo frente al cual Malinowski situaba a la antropología nos sigue interpelando: "La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo" (2000: 41) [1922]. Como vimos a lo largo de esta carpeta, aproximarnos etnográficamente a explorar otras culturas, examinar otras instituciones o comprender cuestiones tales como la política, la economía, el parentesco o el ritual nos dispone siempre a interrogarnos sobre cómo esa porción de la realidad social que interesa estudiar opera y tiene sentido para los propios actores que crean y habitan ese mundo.

Malinowski (2000: 505) manifestaba su interés por acceder a la mentalidad nativa, “penetrar en el alma del salvaje” y vislumbrar el mundo a través de esta otra mirada; y advertía también que esa aproximación al otro es el medio que nos permite reflexionar y ampliar nuestra comprensión sobre la naturaleza humana. Pero ¿cómo acceder a esas otras visiones sobre esos otros mundos? La “magia del etnógrafo” –en términos de Malinowski, sobre la cual se interroga– se torna racional y empírica en la serie sistemática de indicaciones metodológicas que este nos ofrece con vistas a dar con el objetivo etnográfico.

En la Unidad 1 expusimos la propuesta clásica sobre la labor del antropólogo en el campo y en la producción de etnografías, tal cual lo manifestaba Malinowski. Ahora bien, como puede rastrearse en muchos tramos de esta carpeta, esos elementos han sido –en parte– discutidos y redefinidos a lo largo del desarrollo de la antropología, permitiéndonos hoy en día desnaturalizar ese modo de hacer y escribir antropología y advertir los presupuestos epistemológicos y los recursos literarios en que se ha asentado una cierta manera de concebir el trabajo de campo y de representar discursivamente los mundos que el etnógrafo transita. La perspectiva nativa –hoy diríamos, *las* perspectivas nativas– sigue ‘norteando’ el enfoque etnográfico; pero en qué consiste, cómo abordarla, de qué modo registrarla y bajo qué criterios interpretarla y presentarla es materia de debate.

Como señala Guber (2009), el enfoque malinowskiano, inspirado en un modelo de ciencia positivista, marcaba una clara distancia entre el sujeto que conoce –el antropólogo– y su objeto de estudio –las “sociedades primitivas”–, garantizando de esa manera el carácter objetivo en la producción de conocimiento. No hay mediaciones entre uno y otro, de forma tal que el etnógrafo debe disponerse a seguir las reglas estipuladas por Malinowski para así poder describir y registrar ‘la realidad tal cual es’.

En relación con ello, como observa la autora, otro presupuesto que informa ese abordaje es la noción de “naturalismo antropológico”, que supone que el investigador debe trasladarse al ámbito natural propio de su objeto de estudio y aprehenderlo in situ, bajo las condiciones ‘naturales’ de existencia. En esta clase de abordaje signado por el positivismo no se plantea una distinción entre hechos y datos; lejos de reconocer el carácter construido de los datos, se entiende que “el trabajo de campo es el medio para recolectar hechos como si fueran datos” (Guber, 2009: 48).

Ligado a ese modo de concebir el trabajo de campo y, en términos más generales, al modelo de ciencia que tenían en mente los antropólogos de la época –recordemos, interesados entonces en validar a la antropología como una ciencia– se consolida una cierta manera de construir los textos etnográficos. Siguiendo el examen de Marcus y Cushman (2003) [1982], la forma que adopta la escritura en esa clase de etnografías puede definirse como “realismo etnográfico” y se orienta a presentarle al lector un mundo figurado como una totalidad y que reviste el carácter de real. Los recursos estilísticos, así como las finas, abundantes y detalladas descripciones, aportan a crear esa imagen y, al mismo tiempo, demuestran que el etnógrafo ha estado en el campo, compartiendo la vida con los nativos, observando y registrando de primera mano una realidad que él mismo ha experimentado.

Estos autores señalan una serie convenciones que se conjugan en el género realista, característico de la etnografía tradicional. Además de una escritura narrativa que estructuraba esa “etnografía total”, también cabe destacar

que en pos de la búsqueda de posicionarse objetivamente ante su objeto de estudio, el etnógrafo aparece en el texto bajo la figura del autor omnisciente; esto resulta paradójico dado que su autoridad se basa en su experiencia personal en el campo. Incluso, las condiciones del trabajo de campo se mencionan apenas como un factor marginal. La tensión se reconoce en estos textos cuando el autor oscila y pretende entrelazar ese "yo-testifical" –fundado en la experiencia personal– en un texto destinado a mostrar las perspectivas de otros pueblos (Geertz, 1989).

Otra característica es que se abunda en detalles sobre sucesos de la vida cotidiana delimitados en tiempo y espacio, dotando de realismo la vida social descrita; aunque a su vez, se enfatiza el carácter típico de tales acontecimientos, antes que su individualidad. El lenguaje técnico utilizado contribuye, por un lado, a generalizar a partir de casos particulares, mientras que las categorías nativas evitan el riesgo de caer en el extremo de ellas. Y por otro lado, la jerga técnica hace también su aporte al representar –al menos, formalmente– la competencia del autor en la disciplina. La tan mentada preocupación malinowskiana por aprender el lenguaje nativo no siempre se consagraba en la práctica y, en general, los analistas tendieron a omitir en sus etnografías estas faltas o dificultades en materia de competencia lingüística.

PARA REFLEXIONAR



Las siguientes citas extraídas de *Los Argonautas…* nos permiten identificar y debatir sobre algunos de los aspectos que caracterizan la escritura en la etnografía clásica. En particular, interesa discutir de qué modo juegan en un mismo texto etnográfico la noción de autoridad experiencial, que otorga fiabilidad al relato y se construye demostrando que el analista ha estado allí, y la búsqueda por otorgar objetividad a los datos presentados y al análisis del antropólogo:

"En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombres y mujeres ocupados en tareas artesanales." (22).
"Así vi yo la construcción de una canoa en la costa oriental de las Trobriand y en este escenario la recuerdo. (…) en Sinaketa comparecen los monótonos verdes marrones fangosos de la Laguna, que viran al puro esmeralda allí donde comienzan los fondos de arena limpia." (144).
"Una vez colocados los tableros de las proas y antes del siguiente paso de trabajo técnico, tiene que celebrarse otro rito mágico. El cuerpo de la canoa, brillante ahora con los tableros tricolores, es empujado al agua. El propietario o el constructor encantan un puñado de hojas de un arbusto llamado bobi'u y el cuerpo de la canoa se limpia con el agua de estas hojas. Todos los hombres participan en la limpieza de la canoa y ese rito tiene por objeto hacer que la canoa sea rápida, extirpándole los rastros de cualquier influencia nefasta que todavía pudiera subsistir pese a las magias anteriormente celebradas sobre la waga. Luego que la waga ha sido frotada y limpiada, se saca de nuevo a tierra y se coloca sobre los rodillos." (145).

Cuando en 1967 fue publicado el diario de campo de Malinowski, el planteamiento clásico sobre el quehacer etnográfico en el terreno y los contenidos volcados en consecuencia en los textos etnográficos se pusieron en entredicho. Los estados de ánimo del protagonista, las frases poco felices que su autor le dispensaba a los nativos trobriandeses, el hastío por momentos de la misma antropología, el anhelo por volver, solo por mencionar algunos tópicos desarrollados en la intimidad de un manuscrito de carácter privado, pusieron sobre el escenario algo que Malinowski había relegado en su recetario del trabajador de campo y en sus publicaciones. Se trata de la propia subjetividad del antropólogo.



> Visité unas pocas chozas en medio de la jungla. Me di la vuelta; empecé a leer a Conrad. Charlé con Tiabubu y Sixpence [nativos]: momentánea excitación. Luego me vi nuevamente vencido por una tremenda melancolía, gris como el cielo que rodea por todas partes mi horizonte interior. Arranqué mi ojos del libro y apenas podía creer que estaba aquí entre estos salvajes neolíticos, y que me hallaba aquí pacíficamente sentado, mientras cosas tan terribles estaban ocurriendo allá [en Europa; la fecha es diciembre de 1914]. En ocasiones sentí ganas de rezar por mamá. (Malinowski 1967, citado en Geertz 1989: 84)

Sus dichos pueden provocarnos cierto asombro o estupor al compararlos con la imagen pública que se representa en sus trabajos, pero lo cierto es que nada de lo que dice resulta ajeno a las experiencias subjetivas de un etnógrafo en el campo. Más aún, tal cual refiere Geertz (1994) [1983], el problema no es moral sino de índole epistemológica. Cuando se desvanece la figura del analista desprejuiciado y objetivo, que simplemente se limita a 'describir los hechos' que se suceden ante su mirada, surgen las preguntas sobre cómo aproximarse a las perspectivas nativas, en qué consiste el "estar allí" y en qué reside la fiabilidad del conocimiento que el investigador construye. La míticamente fundacional introducción a *Los Argonautas…* expone una parte del asunto, el modo y la meta de elaborar textos científicos rubricados bajo la objetividad con que son presentados los datos y la distancia hacia la otredad que pretende explorar su autor, mientras que el diario de campo deja al descubierto que esos textos se construyen "a partir de experiencias claramente biográficas" (Geertz, 1989: 19).

Podemos advertir entonces dos cuestiones que son objeto de crítica y discusión sobre la propuesta malinowskiana y, en términos más generales, sobre la labor antropológica. Por un lado, las características que reviste el contexto de producción de conocimiento y el reconocimiento de que en ese proceso el etnógrafo, siendo él mismo el instrumento de investigación, involucra sus propias emociones y su subjetividad, más aún considerando que esa aproximación a la otredad cultural se basa en los vínculos personales que se establecen con otros individuos. Por otro lado, el texto etnográfico que busca dar cuenta de ese proceso de investigación y presentarlo de un modo fiable y objetivo. Aunque como referíamos previamente y tal cual lo demuestran, entre otros trabajos, las etnografías de Malinowski, la presencia del investigador en el campo es lo que otorga veracidad a los datos presentados. Veremos que las revisiones y propuestas que, desde Geertz en adelante, propone la antropología alcanzan tanto al trabajo de campo como a la escritura etnográfica.

3.1.2. El trabajo de campo en clave interpretativa

Como señalamos en la unidad anterior, la perspectiva interpretativa de Geertz y el concepto semiótico de cultura que propone van de la mano con un nuevo enfoque sobre el trabajo de campo. La tarea central de los antropólogos reside en desentrañar e interpretar las estructuras de significación que involucra el concepto de cultura, advirtiendo su alcance y el campo social en que operan. En ese proceso, la "descripción densa" es la herramienta de que disponen para estudiar la cultura (Boivín, Rosato y Arribas, 2007 [1989]; Geertz, 2005 [1973]). Pero ¿en qué consiste la descripción densa?, ¿qué la define? Lo primero que debemos notar es que en este modelo, a diferencia de la mirada clásica, las tareas de observar, registrar y analizar no constituyen tres fases separadas, ni la observación participante se circunscribe a ver y a describir los comportamientos de los nativos. El eje de este enfoque se centra, como su nombre lo indica, en la descripción.

La descripción densa reviste cuatro características: 1) es interpretativa, 2) rescata lo dicho, 3) lo fija por escrito y 4) es microscópica.

Es interpretativa puesto que, como referíamos, la labor del antropólogo se dirige a interpretar las tramas de significado que hacen parte de una cultura particular, buscando "captar su carácter normal sin reducir su particularidad". La interpretación supone que, de alguna manera, el antropólogo logra comprender y compartir los códigos comunes de los nativos, se hace parte del juego para aprender las reglas locales y ese conocimiento es lo que hace inteligible el tramo del discurso social que estudia. Pero para ello es necesario correrse del lugar distante y objetivo de observador –característico del positivismo– y dar una mayor cabida a la participación; el antropólogo se reconoce así parte del contexto que describe y pone a prueba sus interpretaciones a la luz de las conversaciones con los interlocutores nativos (Guber, 2009). Desde esta perspectiva, como observa Clifford (2003: 152 [1988]), la observación participante se entiende en términos de "una dialéctica entre la experiencia y la interpretación". La interpretación se concibe por tanto como parte del trabajo etnográfico y es solo a través de comprender las estructuras de significación de una cultura que es posible la descripción densa de cualquier fenómeno –procesos sociales, formas de conducta, instituciones, etc.–. Podemos advertir de qué modo en esta concepción del trabajo de campo opera la noción de cultura como un contexto en cuyo marco "pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa" (Geertz, 2005: 27).

La segunda y tercera características que definen la descripción densa es que el antropólogo "rescata lo dicho" por parte de los actores sociales en situaciones únicas y perecederas e inscribe, fija en un texto, tales discursos. Pero claro, el antropólogo solo puede recuperar aquellos tramos del discurso social que le manifiestan los nativos y aun estos dichos, al ser tamizados por el registro y la descripción densa del etnógrafo, se constituyen en interpretaciones de segundo, tercero o cuarto orden. Por ello define a los escritos antropológicos como "ficciones" y a las interpretaciones antropológicas como actos imaginativos; el antropólogo elabora, forma, un discurso –una interpretación– a partir de las interpretaciones de sus informantes, y en ese ejercicio avanza estableciendo conjeturas significativas y, sobre ellas, conclusiones explicativas, antes que buscando descubrir un continente de significados.

Al caracterizar de microscópica a la descripción densa está señalando que la etnografía se desarrolla en una escala local y micro, sobre hechos y acon-

tecimientos triviales y cotidianos, indagando en el detalle de las vidas corrientes de los habitantes en contextos particulares. Pero ello no quiere decir que este sea el alcance del estudio etnográfico; al contrario, es través de estos estudios localizados y microscópicos que el antropólogo se aproxima a cuestiones más generales y abstractas como el poder, el trabajo, la violencia, etc. Es decir,



Aborda esas interpretaciones más amplias y hace esos análisis más abstractos partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cuestiones extremadamente pequeñas (Geertz, 2005: 33).

Y en relación con ello, cabe destacar que la teoría antropológica se desarrolla –es discutida, ampliada, reformulada– en permanente diálogo con los datos etnográficos, lo que reduce su libertad para configurar una lógica interna independiente de los hechos inmediatos. Baste volver a cualquiera de los autores examinados a lo largo de esta carpeta para advertir que al reseñar sus teorías difícilmente hemos podido escapar a las etnografías que las informan. Para Geertz (2005: 36), en la labor etnográfica, la función de la teoría no consiste en "codificar regularidades abstractas, sino [en] hacer posible la descripción densa"; y esta se orienta a restituir los sentidos implicados en los hechos escrutados a través de 'leer' el contexto cultural que los contiene.

En ese sentido, como vimos en la unidad anterior, los conceptos de experiencia distante –los conceptos teóricos– constituyen el medio que nos permite aproximarnos a comprender una realidad social que es pensada y construida a través de otras categorías (Geertz, 1994 [1983]). Claro que como en toda disciplina científica, la teoría de la cultura también procura alcanzar ciertas generalidades, pero esto es posible más bien con base "en la delicadeza de sus distinciones, no en la fuerza de su abstracciones" (Geertz, 2005: 35). En ese trayecto, la descripción etnográfica es igualmente una instancia de producción teórica por cuanto los conceptos y formulaciones teóricas, al tiempo de guiar y organizar la descripción densa (interpretativa), se ven discutidos al calor de los hechos sociales que buscan interpretar. De esa manera, en antropología "el progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por el refinamiento del debate" (Geertz, 2005: 39).

LECTURA OBLIGATORIA



Geertz, C. (2005) [1973], "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

LEER CON ATENCIÓN



El debate sobre los abordajes emic-etic en antropología

En el estudio de la otredad cultural, el antropólogo norteamericano Marvin Harris recupera la dicotomía emic-etic –términos derivados de fonémica y fonética– elaborada por el lingüista y misionero Kenneth Pike en la década de 1950 (González Echevarría, 2009). A partir de allí, Harris plantea dos perspectivas contrapuestas: la de los observadores de una cultura (etic) y la de los propios participantes de la misma (emic). El análisis emic corresponde con "una visión del mundo que los participantes nativos aceptan como significativa o apropiada. Al llevar a cabo la investigación en el modo emic, los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo" (Harris, 1985: 129 [1971]). Por otra parte, la perspectiva etic se posiciona desde fuera de la cultura e intenta generar "teorías fructíferas desde un punto de vista científico sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales" (Harris, 1985: 129). El investigador utiliza conceptos, categorías y el lenguaje de la ciencia para construir sus hipótesis.
La propuesta de Harris es contemporánea y debate con un amplio movimiento crítico de la antropología norteamericana llamada la Nueva Etnografía o Etnociencia, cuyos análisis –muy vinculados a la lingüística– hacen hincapié en el estudio de las categorías semánticas del pensamiento y las lenguas nativas para aproximarse a los modos de comprensión de su propia sociedad, su cultura y su entorno. Estas corrientes –llamadas 'emicistas'– fueron muy criticadas debido a su carácter extremadamente empiricista y al establecimiento de la subjetividad como paradigma principal de sus análisis (Reynoso, 1986).
Por su parte, Geertz, con los conceptos de experiencia próxima y de experiencia distante desarrollados en un artículo de 1974 ya citado –"Desde el punto de vista del nativo…" (1983)–, relativiza la dicotomía emic-etic y hace del diálogo entre ambas perspectivas el elemento constitutivo de la interpretación antropológica.

3.1.3. Trabajo de campo y escritura etnográfica. Miradas posmodernas

Clifford Geertz ha constituido una figura de suma importancia en el desarrollo ulterior de la antropología posmoderna, la mayoría de cuyos referentes se formó a la sazón en la antropología interpretativa. La propuesta geertziana, como hemos visto, incluye una revisión sobre la labor etnográfica, la incorporación de la metáfora textual para pensar el trabajo de campo y la interpretación etnográfica, la primacía de la participación sobre la observación, así como un acercamiento a la crítica literaria y –un elemento característico de Geertz– el despliegue de recursos estilísticos que dan un sello propio a la escritura de su impulsor, entre otros aspectos. Todo ello ha contribuido a sentar las bases del nuevo movimiento. Marcus y Cushman incluso señalan que los trabajos de Geertz prefiguran los modos experimentales de escritura etnográfica que se acentuarán hacia fines de los años setenta y en la década de 1980.

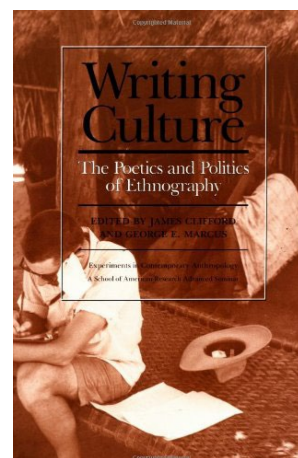
En ese mismo proceso, los propios discípulos se han vuelto críticamente sobre las obras del maestro, absorbiendo bajo el movimiento posmoderno a la vertiente de la antropología interpretativa e incorporando al propio Geertz en sus filas. Ese movimiento intelectual se desarrolló a la par del reacomodamiento que atravesaron las universidades norteamericanas, por cuanto el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton –liderado por Geertz– dejó su primacía a otras instituciones hasta entonces consideradas de segundo orden en la disciplina, como la Universidad de Rice en Houston y las universidades de Berkeley, Santa Cruz y Standford, que circundan San Francisco (Reynoso, 2003 [1991]).

El posmodernismo en antropología

Siguiendo a Carlos Reynoso (2003), el posmodernismo constituye una corriente multitudinaria con toda una serie de ideas, temáticas, presupuestos, estilos, etc., que comparten quienes forman parte del movimiento, y que resultan claramente condensados en Jean-François Lyotard y su descripción de la condición posmoderna, marcada por la crisis de los metarrelatos. En esa tónica, la antropología posmoderna asume "una oposición militante a los grandes sistemas de pensamiento consagrados en Occidente, a la metafísica, a la ciencias, y sobre todo a la razón" (Reynoso, 2003:21). Las fuentes del posmodernismo en la antropología norteamericana se registran en la influencia de Michel Foucault y Jacques Derrida; respectivamente, constituyeron un aporte para pensar el problema de la verdad bajo una perspectiva relativista que contempla la existencia de verdades múltiples y válidas, y la incorporación de la metodología de la desconstrucción. La influencia de ambos filósofos fue quedando con el tiempo en notas al pie de página y el posmodernismo en antropología fue tomando su propia individualidad. La antropología anterior al posmodernismo se convirtió en el objeto de deconstrucción y la escritura etnográfica en un tópico medular. Un tercer autor que informa la perspectiva posmoderna en antropología es Mijail Bajtín, cuyo enfoque intersubjetivo, dialógico y contextuado del lenguaje –desde el cual los textos son entendidos como unidades que integran una intertextualidad continua–, se registra en el análisis de los modos y estilos de escritura etnográfica y en las etnografías experimentales.

Asimismo, Reynoso propone distinguir tres corrientes, 1) la *metaetnográfica* o *metaantropológica*, centrada en el análisis de la escritura etnográfica, en la que convergen James Clifford, Dick Cushman, George Marcus, Marilyn Strathern, Robert Thornton y Michael Fisher, entre otros; 2) la *etnografía experimental*, que busca llevar a la práctica el programa de crítica posmoderna, como indica su nombre, experimentando con nuevas formas de escritura, tal cual lo han hecho Paul Rabinow, Vincent Crapanzano y Kevin Dwyer; y 3) el polo extremo del posmodernismo –la *vanguardia*– sostiene que ha caducado el género etnográfico y que la ciencia en general se halla en crisis, como lo expresan los trabajos de Stephen Tyler y Michael Taussig.

En abril de 1984, un selecto grupo de investigadores –la mayoría de ellos etnógrafos con experiencia en el trabajo antropológico– se reunió en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fé, en Nuevo México, en el marco de un seminario interdisciplinario destinado a presentar avances y discutir sobre "los tópicos más comunes que se contienen en los informes etnográficos" (Clifford, 1991: 21 [1986]). El centro de las charlas estuvo puesto sobre la escritura etnográfica y los trabajos entonces presentados fueron posteriormente publicados –con algunas modificaciones– en la compilación *Writing Culture: the poetics and politics of etnography* (1986), organizada por James Clifford



y George Marcus. Los artículos allí contenidos dan cuenta de algunos de los temas en torno a los cuales se ha desarrollado la corriente posmoderna en antropología, y el libro en sí mismo es ya un hito que señala la formalización de esta perspectiva que busca renovar y experimentar en el campo de la etnografía, dialogando y abrevando de la teoría y la crítica literaria. La retórica, la ficción y la subjetividad –cualidades que desde el siglo XVIII quedaron soslayadas de la ciencia occidental y resultaron englobadas bajo la categoría de lo literario (Clifford, 1991)– pasarían desde entonces a ser reconocidas e indagadas como elementos constitutivos del trabajo de campo y de la escritura etnográfica; y ello implica atender a los modos en que los mismos mediatizan y condicionan la representación cultural:



> Si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado? ¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscrito como una versión adecuada de “otro mundo” más o menos discreto, compuesto por un autor individual? (Clifford, 2003: 144).

Los extractos citados de los escritos de Malinowski y los comentarios al respecto, en el apartado anterior, ejemplifican este modo de construir literariamente la autoridad del etnógrafo.

Como su título lo indica –“Sobre la autoridad etnográfica”– el interés de Clifford en ese texto –un clásico ya de la vertiente posmoderna– focaliza en los modos en que se construye la autoridad que otorga veracidad a las representaciones culturales en los textos etnográficos. Recordemos que, desde Malinowski, el etnógrafo que incursiona en la vida nativa y el analista que interpreta los datos y elabora teoría son la misma persona. En el trabajo de campo la autoridad reside en la experiencia del investigador; su presencia en el terreno y su participación en la vida aldeana –el “yo estuve allí”– otorgan fiabilidad a los conocimientos de primera mano que vuelca al texto etnográfico. En este último se pone en juego una narrativa, basada en la autoridad experiencial, que construye la figura de su autor –el propio investigador– como un extranjero penetrando una cultura que siente extraña y a la que paulatinamente se va adecuando, logrando cierta dosis de empatía y aceptación –incluso de amistad– por parte de los miembros de la sociedad local (Clifford, 2003).

Si bien la antropología interpretativa constituye un avance por cuanto reflexionó y contribuyó a hacer visible las mediaciones implicadas en la representación cultural que ofrecen las narrativas etnográficas, el modelo textual que propone –y la autoridad etnográfica que, en consecuencia, construye– tampoco resultó ajeno a las críticas posmodernas. En la perspectiva hermenéutica de Paul Ricoeur que retoma Geertz, el proceso de interpretación requiere aislar una cosa o un suceso del devenir social en que acontece, para luego volver a contextualizarlo y comprender su significado. Cuando el antropólogo vuelca esa experiencia en la etnografía –la inscribe–, entonces el discurso, que está ligado al momento de la interlocución y la participación de los hablantes, se convierte en un texto autónomo e independiente del contexto específico de alocución. Lo que llega hasta nosotros como lectores son monografías que implican la textualización de las experiencias que compartió el investigador en el campo:



Los datos constituidos en condiciones discursivas y dialógicas, solo pueden ser objeto de apropiación en una forma textualizada. Los sucesos de la investigación y los encuentros se transforman en notas de campo. Las experiencias se transforman en narrativas, acontecimientos significativos o ejemplos. (Clifford, 2003: 157)

Desde esta perspectiva crítica se advierte que las etnografías soslayan las ambigüedades del campo, la diversidad de significados, los múltiples actores individuales, etc., en pos de una representación textual más o menos sistemática e integrada de esa realidad, reubicando esos trazos del devenir social en el mundo ficcionado que relata el antropólogo. Paradigmático de ese proceso es la invención de un "autor generalizado"; es decir, mientras que el etnógrafo en el campo experimenta y registra las situaciones concretas que involucran a sujetos individuales (sus dichos, sus conductas, sus opiniones), en los textos son "los trobriandeses", "los balineses", "los nuer", etc., quienes piensan, dicen o hacen.

Frente a ese modo de concebir la etnografía como ejercicio de interpretación de otras culturas y los textos resultantes en cuanto informados por un estilo monológico, Clifford –recuperando los aspectos dialógicos, polifónicos e intersubjetivos de la experiencia etnográfica– propone pensarla como una "negociación constructiva" que reconozca la presencia y la interacción entre múltiples subjetividades. Consecuente con su propuesta de una antropología dialógica, Tedlock (2003: 275 [1987]) aborda dialógicamente este problema:



P. [pregunta]: Bien, pues. Pero ¿no ha sido la antropología siempre dialógica de alguna manera? ¿No es el trabajo de campo más que nada eso: conversaciones entre el antropólogo y los otros?
R. [respuesta]: Sí, pero cuando vuelves a tu casa y escribes monografías, difícilmente dejas que los demás digan algo, aparte de proferir unos pocos "términos indígenas" intraducibles.

El "modelo del diálogo" supone retratar en el texto el proceso de diálogo que involucra al etnógrafo con los interlocutores nativos y que es la base y el marco de la construcción de conocimiento. De todas formas, si bien trata de permanecer más cerca de las situaciones y el material del que se recortan los textos a ser interpretados, termina siendo un callejón sin salida, pues es el antropólogo quien finalmente concluye formando una representación de las situaciones de encuentro y de diálogo –textualizándolas– (Clifford, 2003; Marcus y Cushman, 2003; Tyler, 2003).

Una alternativa para restituir la autoridad del informante nativo –condicionante del conocimiento que elabora el antropólogo– consiste en transcribir textualmente relatos y discursos nativos, ya sean o no objeto de examen del propio antropólogo que los incluye en su etnografía. Retomando a Clifford (2003), Marcus y Cushman (2003: 190) señalan que "la autoridad dispersa es el intento de evitar la domesticación del texto etnográfico por un autor predominante, merced al reconocimiento de que el conocimiento de otras formas de vida involucra varios autores de facto, que deberían tener presencia narrativa en las etnografías". Dar lugar a la palabra extensa del informe que puede

así escaparse del control del antropólogo abre el camino a un tipo plural de autoridad etnográfica.

En ese sentido, una parte de los antropólogos posmodernos –como Vincent Crapanzano en *Tuhami: portrait of a moroccan* y Kevin Dwyer en *Moroccan dialogues*, publicados en 1980 y 1982 respectivamente– ha tentado nuevas formas de escribir etnografía, poniendo sobre relieve la figura del etnógrafo, resituando a los nativos en diálogo con el analista y exponiendo en el texto aquellos factores implicados en la reflexividad del etnógrafo que quedaban velados –o resguardados en la intimidad de los diarios personales, como ejemplifica el caso de Malinowski.

Como vemos, lo que está en el foco de la crítica y la experimentación posmoderna es la escritura etnográfica en tanto el modo de representar la otredad cultural. Las posturas no son unívocas ni menos aun el debate saldado pues, a fin de cuentas, la escritura –sea el estilo que elijamos– y el lenguaje inevitablemente etnocéntrico con que nos comunicamos es la vía de que disponemos para relatar la vida de otros pueblos. Al examinar las etnografías posmodernas, Marcus y Cushman (2003) señalan el interés que estas muestran por balancear entre una presentación más o menos integrada con una explicación autocontenida (según esperan los lectores), y la ambigüedad, las interpretaciones que no cierran y los significados culturales abiertos situados en un proceso dialógico en tanto aspectos que acercan el texto etnográfico a la realidad que reportan y a partir de la cual se construye. El desafío del autor reside en poder jugar con ambas retóricas sin socavar la confianza y la autoridad que legitiman el texto.

LECTURA RECOMENDADA



Clifford, J. (2003) [1988], “Sobre la autoridad etnográfica”, en Reynoso, C. (ed.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna,* Barcelona, Gedisa, pp. 141-170.

3.1.5. La antropología ante el problema de la experiencia y las emociones

Desde la unidad anterior con Geertz y ahora en este último tramo de la carpeta se advierte la reorientación de los objetivos que guían la antropología, virando de la explicación y las leyes hacia la interpretación y el significado; las transformaciones que se han dado en la jerga académica y la reflexión sobre el lenguaje y los recursos estilísticos; y los cambios que se han operado en la relación entre el investigador y el sujeto de estudio. Como parte de esas revisiones las teorías clásicas fueron puestas en entredicho, echando luz sobre los modos en que estas construyen una cierta imagen sobre el mundo social examinado y dan cuerpo a un texto ficcional sobre esa realidad que pretenden describir.

Los antropólogos han planteado entonces la necesidad de apelar a otros conceptos y herramientas teóricas, así como recursos literarios que permitan aproximarnos a una realidad social que empieza a ser concebida en términos

de un proceso constante de cambio y movimiento, habitada y construida por sujetos que no solo cumplen con pautadas normas sociales sino que también las experimentan, las vivencian de ciertas maneras particulares que involucran la ira, el deseo, el amor, la tristeza… las emociones. Pero claro, hablar de ello –conceptualizarlo– y abordarlo científicamente no resulta tarea sencilla, sino más bien un problema.

Como refiere Edward Bruner (1986), una cosa es la realidad –aquello que podemos registrar que sucede, por ejemplo, los comportamientos–, otra es la experiencia –cómo es vivenciada esa realidad por el individuo– y otra también diferente son las expresiones –de qué modo esa experiencia individual resulta culturalmente enmarcada y articulada. Las relaciones entre estas tres dimensiones no son lineales, sino al contrario, más bien problemáticas; más aún si a ello agregamos el interés etnográfico por aproximarnos a esas experiencias y las expresiones nativas que las interpretan, construyendo textos que tienen como audiencia a otros antropólogos.

En ese sentido, las notas de campo así como las etnografías están lejos de poder dar cuenta de la experiencia del antropólogo en el campo –como viéramos en los apartados anteriores–; de la misma manera que una cosa son las experiencias ilongotes de la caza y otra diferente es el repertorio de historias de caza que ellos poseen y relatan. Y allí aparece el problema de cómo –desde qué aparato conceptual– podemos acceder a la experiencia y las expresiones de otros.

En principio, como sugiere Bruner, evitando imponer nuestros criterios externos y tomando como unidades de análisis aquello que en forma de narrativas, dramas o rituales establecen los propios actores, pues esas son las expresiones de las experiencias nativas, que las informan y explican sus sentidos, aunque no son un mero reflejo de ellas. Por otro lado, como señala Roger Abrahams (1986), el concepto de experiencia permite abordar no solo las formas típicas y obligatorias de conducta que comparten los miembros de una sociedad como tales, sino también los sentimientos comunes que surgen a partir de esas situaciones recurrentes en que se ven involucrados. También están las otras experiencias, esas que nos sacan del fluir de la vida cotidiana, que irrumpen configurando una temporalidad diferente –“un tiempo fuera del tiempo”–, donde los sentimientos se ven intensificados, y que –volviendo a las expresiones– son luego fijadas bajo la forma de un relato.

Estos nuevos abordajes y reflexiones tensionan las miradas más clásicas que abordan la cultura como algo inmutable y homogéneo, y se inscriben como parte del proceso de “refiguración del pensamiento social” que se inicia en la década de 1960 (Geertz, 1994) y que impulsa, al decir de Renato Rosaldo, “un proyecto alternativo que intenta comprender la conducta humana en tanto se desarrolla con el tiempo y en relación con sus significados para los actores” (1991: 45 [1989]). La propuesta analítica de Rosaldo –antropólogo chicano, ubicado en la vertiente de la etnografía experimental– formulada en el libro *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, publicado por primera vez en 1989, pone en primera plana cuestiones que entiende quedaban soslayadas en las etnografías clásicas y advierte vías alternativas del trabajo y análisis etnográfico. Explorar algunos aspectos de su perspectiva nos permitirá ejemplificar y volver sobre las problemáticas desarrolladas a lo largo de este primer apartado.

Su relato describe el contexto de una era poscolonial en la que ya nada parece estar en su lugar; la situación que enfrenta el antropólogo se le presenta más caótica. Como veremos en el siguiente apartado, cae la imagen

de culturas con límites claros; los nativos habitan los mismos mundos que el etnógrafo; ellos también leen y escriben etnografías. Frente a una noción de cultura como unidad discreta organizada bajo determinados patrones que relega a un lugar secundario y excepcional a las fronteras culturales, Rosaldo propone atender a estas últimas como enclaves centrales en que se registran patrones culturales compartidos así como diferencias, conflictos, contradicciones e inconsistencias internas. En esa misma tónica, señala que el concepto de cultura aparece siempre ligado al orden y a las normas en oposición al caos y, en relación con ello, discute la atención que los analistas sociales prestan al orden (incluso al conflicto, en tanto cómo se soluciona en pos del orden) en detrimento de situaciones que implican la irrupción de ese estado de equilibrio. No se trata de eliminar el estudio de los dispositivos de control y cohesión social, sino de empezar a considerar que la vida implica improvisación, incertidumbre, emociones, eventos fortuitos… no todo está previsto. Asimismo, bajo esta mirada, el cambio se concibe como un elemento constante, intrínseco, de la vida social.

De acuerdo con las normas clásicas –y en correspondencia con las críticas posmodernas al relato etnográfico sobre el trabajo de campo– las emociones quedan en general por fuera del análisis. Al discutir el concepto de ritual y su uso, Rosaldo observa que en la descripción y el análisis de los rituales funerarios, la muerte, en vez de ser enfocada como una desdicha, es abordada en términos de un ritual:

> La mayoría de las descripciones etnográficas de la muerte se levantan a una peculiar distancia de las emociones expresadas tan intensamente, y convierten lo que para el doliente son pérdidas únicas y devastadoras en sucesos rutinarios. (Rosaldo, 1991: 62)

Entre otros ejemplos, recupera una descripción que Jack Goody ofrece en su etnografía centrada en la muerte entre los lodagaa (África Occidental), y advierte sobre la posición que asume el analista como un “espectador” que observa la escena situado desde afuera. Las lamentaciones de los seres queridos en derredor del difunto aparecen descriptas como gestos y actitudes convencionales. Los dolientes incluso pueden buscar lastimarse o suicidarse, y frente a ello se utilizan ataduras de diferente tipo para impedirlo. Sin embargo, “el violento trastorno de aflicción, sus gimoteos e intentos de lastimarse y suicidarse, parecen rutinas normales bajo esa descripción” (Rosaldo, 1991: 62).

En otra ocasión, examina una descripción de Radcliffe-Brown sobre los “ritos de llanto” de los isleños andamán que se producen en el encuentro de dos amigos que hace mucho no se veían. En su relato, Radcliffe-Brown duda de las emociones –es decir, del verdadero sentir de ese llanto– al referir que esa demostración del llanto reviste un carácter “obligatorio”. Al respecto, Rosaldo sentencia que esa descripción que caracteriza “saludos llorosos entre íntimos” como “ritos obligatorios” termina por desfamiliarizar y retratar grotescamente un encuentro que está cargado de emoción (Rosaldo, 1991: 59).

En este punto, las advertencias y la propuesta de Rosaldo nos permiten volver a dos cuestiones tratadas previamente. Por un lado, pone de relieve elementos que –como la emoción– hacen a la subjetividad (de los nativos y del propio investigador) y a las experiencias particulares del trabajo de campo, y

que posteriormente quedan desplazados de la descripción y el análisis etnográfico. Por otro lado, vemos de qué modo la escritura etnográfica –y la concepción clásica que la informa– termina creando una imagen diferente, al menos en parte, de las situaciones concretas a partir de las cuales el etnógrafo elabora la descripción: “el lenguaje de la etnografía clásica describe de manera característica los eventos específicos como si fueran rutinas culturales programadas, y coloca al observador a una distancia mayor del observado” (Rosaldo, 1991: 59). Su propuesta no es descartar esa forma clásica de descripción, sino que esta sea una más entre otras, no la única.

En ese sentido, el mismo Rosaldo hace de su experiencia personal sobre la muerte de su mujer, Michelle, la vía para aproximarse y comprender el sentimiento de ira que experimentan los ilongotes ante una situación similar de pérdida y los modos culturales de canalizar la aflicción:

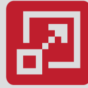


Los ilongotes son un pueblo de Filipinas, entre quienes Rosaldo y su mujer hicieron trabajo de campo en 1967-1969 y 1974. En la Unidad 2 abordamos la perspectiva de Michelle Rosaldo en el campo de la familia, a partir de un trabajo realizado en coautoría con otras dos antropólogas.

> Si le pregunta a un hombre mayor, ilongote del norte de Luzón, Filipinas, por qué corta cabezas humanas, su respuesta es breve y ningún antropólogo podría explicarla con prontitud: dice que la ira, nacida de la aflicción, lo impulsa a matar a otro ser humano. Afirma que necesita un lugar “a donde llevar su rabia”. El acto de cortar y arrojar la cabeza de la víctima le permite ventilar y desechar la ira de su pena, explica. Para él, aflicción, ira y cazar cabezas van unidos de forma evidente por sí mismos. Entienda o no. De hecho, por mucho tiempo yo no entendí. (Rosaldo, 1991: 15)

Efectivamente, de acuerdo con el relato de Rosaldo, en principio este trataba de buscarle una explicación de corte analítico informada teóricamente, por ejemplo, con la teoría del intercambio. Pero la cuestión es que tardó más de diez años en comprender la fuerza de la ira que surge de la aflicción, tal cual se lo habían manifestado explícitamente los ilongotes. Fue cuando haciendo trabajo de campo entre los ifugaos junto con Michelle, esta cayó de un sendero a 20 metros de altura y murió. Rosaldo (1991: 21) describe lo que sintió en ese momento y destaca en particular su imposibilidad de llorar producto de la ira: “Me sentía como en una pesadilla, todo el mundo se expandía y contraía, se henchía visual y hondamente. Bajé y encontré a un grupo de hombres, siete u ocho, de pie, quietos, callados, y me convulsioné y sollocé, pero no hubo lágrimas”, escribiría un mes más tarde en su diario de campo. Tiempo después manifiesta en su diario la necesidad de hallar un lugar donde descargar su ira, llegando incluso a desear una solución al estilo ilongote. Vemos que el texto de Rosaldo está atravesado e informado por su propia experiencia personal; si bien no descarta que su escrito constituya una forma de duelo, esa experiencia –y su relato– es pensada como un recurso analítico que ayude al lector a comprender la fuerza de la ira en la aflicción de los ilongotes y que aporte especialmente para discutir problemas metodológicos, enriqueciendo de esta manera el debate que los posmodernos entablan con la perspectiva clásica.

PARA AMPLIAR



Entrevista a Renato Rosaldo en la *Revista de Antropología Social.* <http://redalyc.org/articulo.oa?id=83801215>

3.1.6. Interrogantes, rupturas y continuidades

El movimiento posmoderno en antropología ha tenido sus fieles seguidores así como sus detractores; su rango de influencia no es el mismo en todos los países, ni homogéneo el alcance de todos sus planteos. Incluso bajo una postura de ruptura frente a la antropología anterior –así, claramente, se posicionan los posmodernos en Estados Unidos–, un examen que atienda a las continuidades dentro de la historia de la disciplina sugiere que algunos de los tópicos sobre los cuales se ha fundado su empresa estaban presentes en la etnografías clásicas –desde ya, sin la extensión en páginas y el grado de reflexividad que muestran los textos actuales– y que ellos no están exentos de las limitaciones que con tanto ahínco señalan en esa 'otredad clásica' –como el lenguaje utilizado o la inevitable construcción que supone un texto etnográfico y el "yo" del autor.

Por otro lado, si la apuesta no está en posicionarse a favor o en contra, ni en buscar necesariamente un uso instrumental de sus formulaciones, lo cierto es que las críticas posmodernas y sus textos experimentales aportan a la reflexión con nuevas ideas, interrogantes y problemas que resultan fértiles tanto en la relectura de etnografías clásicas como en el desarrollo de investigaciones actuales.



1.
Seleccione dos textos etnográficos reseñados en alguna sección de esta carpeta y analice comparativamente:

- el modo en que se construye la figura del etnógrafo,
- los recursos literarios utilizados en las descripciones etnográficas,
- la relación que se establece entre el etnógrafo y los nativos,
- la forma de apelar a la experiencia personal en el campo y
- cómo se incorpora al análisis de los datos.

3.2. Culturas, naciones y globalización en las antropologías contemporáneas

Las categorías cultura y sociedad fueron grandes organizadoras de los conocimientos y las prácticas de los antropólogos desde la génesis de la antropología como disciplina científica en la segunda mitad del siglo XIX, y aún hoy constituyen una referencia ineludible en la enseñanza y la investigación antropológica. No obstante, los procesos de descolonización y la conformación de nuevos Estados en África y Asia tras la Segunda Guerra Mundial, con la implosión –más tarde– del bloque soviético y el fin de la Guerra Fría y, decididamente, con la intensificación de las interconexiones sociales, económicas

y políticas que acompañan la globalización desde fines del siglo XX, los antropólogos –fundamentalmente en los países capitalistas centrales– percibieron que estaban cambiando sus tradicionales problemas y objetos de estudio: las culturas y sociedades llamadas "primitivas", "tradicionales" o "subdesarrolladas" que expresaban –para ellos– la alteridad social y cultural radical respecto de los ámbitos de origen de la antropología –Europa Occidental y los Estados Unidos.

Tomando en consideración esta afirmación como presupuesto, este apartado refiere, en primer lugar, a los procesos de cambios sustantivos aparejados por la globalización, así como a las modificaciones en las formas de concebir y practicar la antropología en las denominadas "antropologías metropolitanas" y "antropologías periféricas". En segundo lugar, colocaremos en foco de análisis el modo en que categorías centrales de la modernidad como "nación" o "Estado nación" fueron incorporadas como problema y objeto de estudio antropológico, haciendo particular énfasis en el caso en estudios sobre la "nación" efectuados por antropólogos en la Argentina.

En su definición de las "antropologías metropolitanas" y "antropologías periféricas", Roberto Cardoso de Oliveira (1998a y 1998b) recuerda que el valor de esa clasificación es siempre histórico y, por ende, relativo. Esos términos no pretenden expresar o ponderar una jerarquía esencial de cualidades epistemológicas, políticas o morales atribuida a cada una de esas antropologías (Restrepo, 2012). La primera categoría comprende aquellos autores, corrientes intelectuales y corpus de textos teóricos, metodológicos y sustantivos producidos en los países que desde fines del siglo XIX y principios del XX son los centros de referencia paradigmáticos de la antropología como disciplina de escala mundial (Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia, pero también Alemania e Italia en las primeras décadas del siglo XX). En tanto que la segunda es empleada de un modo no estigmatizante ni con connotaciones negativas para identificar antropologías cuyas agendas de conocimientos gravitan con mayor o menor autonomía en torno de las primeras. Dentro de estas últimas es dado reconocer algunas "antropologías periféricas de vanguardia", tales como aquellas hechas en México (Krotz, 1991 y 2008; Lomnitz, 2002), Brasil (Ramos, 1990; Peirano, 2004; Grimson y Semán, 2004), India (Peirano, 1995; Srivinas 1997; Visvanathan, 2008) y Japón (Kuwayama, 2003; Yamashita, 2008) que, sin dejar de abrevar en saberes y experiencias de las "metropolitanas", han conseguido generar agendas propias y posicionarse críticamente frente a las primeras. Algunos analistas prefieren, no obstante, clasificar esa pluralidad de "antropologías mundiales" sirviéndose de otras categorías que, según su parecer, remiten a otras formas de comprensión del fenómeno: "antropologías centrales", "hegemónicas" o "dominantes" y "antropologías indígenas", "no occidentales", "del tercer mundo", "del sur" o "subalternas" (Fahim y Helmer, 1980; Soon Kim, 1990; Krotz, 1993 y 1996; Jimeno, 2000; Restrepo y Escobar, 2004; Lins Ribeiro y Escobar, 2008; Lins Ribeiro, 2003 y 2011; Grimson, Merenson y Noel, 2011; Restrepo, 2012; Fernández de Rota y Monter, 2012).

3.2.1. Nuevos enfoques, temas clásicos y problemas actuales

A fines de la década de 1970, el antropólogo sueco Ulf Hannerz hacía una etnografía en Kafanchan, una ciudad del centro de Nigeria. Allí conoció a un joven electricista nigeriano, Ben, que trabajaba en las obras de tendido eléctrico en la ciudad que prosperaba con la explotación petrolera regional. Cuenta Hannerz:

> Uno de los hermanos mayores de Ben era oficial del ejército y a su primogénito le llamó Gagarín en recuerdo del astronauta soviético. Ben quiso superar a su hermano y cuando nació su primer hijo, le llamó Lenin. Poco después, cuando yo estaba allí, Ben descubrió que los estudiantes de una escuela de magisterio que había en las afueras de Kafachan (donde a veces trabajaba como electricista) no tenían donde poder comprar jabón, bocadillos, cerillas y otras pequeñas cosas. De modo que se le ocurrió establecer una tienda que, como padre orgulloso, giraría bajo el nombre de su hijo: "Supermercado Lenin". Esto, que ocurría más de diez años antes de la defunción del socialismo estatal en la Unión Soviética, parece ahora una premonición notable (Hannerz, 1998:15 [1996]).

Dos o tres años después, el antropólogo inglés Nigel Barley marchaba hacia Indonesia, más precisamente, hacia Torajaland en la isla de Sulawesi, para efectuar una investigación sobre la población toraja. Conforme avanzaba en dirección a la localidad donde había decidido hacer la etnografía, el difícil viaje lo sometió a traslados en precarios transportes públicos y, luego, a extenuantes jornadas a caballo por una densa selva en las montañas bajo lluvias torrenciales y ataques de sanguijuelas. A poco de alcanzar su objetivo –cuenta– la selva se abrió y dejó ver un bellísimo y cuidado campo de golf en el que unos japoneses jugaban impecablemente vestidos y luciendo unas vistosas gorras americanas de béisbol. Después de rodear el campo, para no importunar a los jugadores, Barley todavía sorprendido por ese hallazgo, acompañado por su guía se dirigió al bar de la sede del club social y solicitó al barman:

> – Un par de cervezas.
> El barman sonrió.
> – Claro, jefe ¿japonesa o nacional?
> – Nacional. Habla usted un buen inglés.
> – Así es. Estuve tres años en las minas de níquel, en el norte, con los canadienses. Lo hablo bien ¿Está usted con el grupo de franceses a caballo, doce con tres guías?
> – No. ¿Qué lugar es este?
> – Una plantación de café. Todos los directivos japoneses vienen aquí desde las dependencias exteriores. Aquí se tuesta el café. ¿De dónde viene usted? Tiene un acento divertido.
> – De Mamasa. Hemos venido por las montañas.
> – ¡Qué locura! ¿Por qué no ha venido en camión, como todo el mundo?
> – ¿En camión? – Justo en ese momento, como hecho adrede, se oyó un camión que daba marcha atrás (Barley, 2012:124-125 [1988]).

Estas dos citas no agotan la diversidad de situaciones relativamente recientes a través de las cuales antropólogos británicos, norteamericanos o europeos occidentales fueron tomando conciencia de los cambios producidos en el análisis de la otredad social y cultural, fundamentalmente, si se las confrontaba con el modo en que la disciplina había definido su objeto de estudio entre fines del siglo XIX y principios del XX. Ellos observaban que cambiaba el contenido de sus investigaciones: las poblaciones y sus culturas estaban crecientemente interconectadas como consecuencia de la globalización. Así pues, el análisis de una cultura o una sociedad –los trobriandeses, los kwakiutl, los nuer– concebidas como unidades cerradas sobre sí mismas y ajenas a intercambios con

otras, parecía un esfuerzo cada vez más improbable y solo sostenible como una mera ficción.

De este modo, en una localidad del interior de África Occidental, un trabajador negro y sus parientes se identificaban con íconos del comunismo y del Estado soviético, al tiempo que sin aparente contradicción devenía en un pequeño capitalista emprendedor. O bien una empresa cafetalera japonesa instalaba un enclave de producción y de confort de estilo americanizado en un remoto paraje de Sulawesi donde, además, era factible encontrar franceses haciendo turismo y nativos que habían trabajado para diferentes empresas capitalistas extranjeras. Por eso, Hannerz decía que “vivimos en una época en que las conexiones transnacionales son cada vez más variadas y más penetrantes”, un tiempo en el que “las personas se mueven y cruzan las fronteras nacionales por diversas razones”. Aquí y allá, pues, los antropólogos metropolitanos advertían que aunque recorriesen enormes distancias para estudiar sociedades y culturas radicalmente diferentes de las propias, acababan encontrando en tierras remotas unos fenómenos que a todas luces les resultan familiares. Las culturas y sociedades que tradicionalmente estudiaban dejaban entonces de ser percibidas como homogéneas y pasaban a ser consideradas como productos híbridos.

LEER CON ATENCIÓN



El antropólogo argentino Néstor García Canclini (1989) empleó de un modo precursor el concepto de “culturas híbridas” en un original estudio sobre las culturas y sociedades latinoamericanas, pensándolas como constitutivamente atravesadas por tendencias incompletas, a la vez tradicionales, modernas y aun posmodernas. En su análisis de estas heterogéneas “mezclas interculturales” activas en esos procesos de “hibridación”, se preguntaba por ejemplo: “por qué coexisten culturas étnicas y nuevas tecnologías, formas de producción artesanal e industrial” (1989:15).

En consecuencia, también estaban ocurriendo significativas transformaciones en las concepciones de la antropología como disciplina científica. Los antropólogos hacían visible y reflexionaban sobre las diferentes inscripciones sociales del investigador en los contextos donde efectúa el trabajo de campo etnográfico, así como las interlocuciones establecidas con las poblaciones estudiadas. El antropólogo ya no se autorrepresentaba como un observador y analista omnisciente, sino como un hombre o una mujer en relación con y entre otros. En este sentido, como bien señala Clifford Geertz (1994 [1983]), la originalidad de la antropología como forma de conocimiento ya no residía solo en sus esfuerzos por comprender la alteridad social y cultural, sino en su pretensión de inscribir el pensamiento occidental (y el pensamiento antropológico al interior del mismo) como un producto local entre otros existentes en el pasado, el presente y en el futuro de la humanidad.

Estos cambios llevaron a las antropologías metropolitanas a volver la mirada hacia sus propias sociedades, en algunos casos para estudiar la otredad social y cultural en sus propios países. Después de décadas de concebirse

como un emprendimiento intelectual cuyo ejercicio se pensaba y practicaba en ultramar –esto es, en territorios coloniales, en ex colonias o en áreas de influencia política y económica de los Estados imperiales y nacionales que cobijaban a los antropólogos y sus instituciones universitarias y científicas–, adquirían reconocimiento académico un universo de investigaciones que analizaban poblaciones de Gran Bretaña, Francia o de los Estados Unidos. Ese movimiento que orientó el interés de estas antropologías desde las periferias hacia las metrópolis fue conocido con el nombre de "auto antropología" (Strathern, 1987) o bien como "anthropology at home"/"antropología en casa" –por oposición a la más convencional "anthropology abroad"/"antropología fuera de casa" o hecha "en el extranjero" (Peirano, 1998).

Esa orientación de las investigaciones hacia el interior de las sociedades de los antropólogos, no obstante, tenía importantes antecedentes. A mediados de la década de 1910, la denominada Escuela de Chicago liderada por Robert Park desarrolló estudios de sociología urbana sobre poblaciones de inmigrantes, afroamericanos y trabajadores asalariados en los Estados Unidos. Estas investigaciones influyeron en otros académicos de esa Universidad, particularmente, en Robert Redfield, antropólogo cultural que desde los años veinte orientó sus estudios al conocimiento de las comunidades de origen de los inmigrantes mexicanos y centroamericanos residentes en los centros urbanos industriales norteamericanos, dando lugar a interpretaciones sobre la "cultura folk" y el "continuum folk-urbano" (Redfield, 1930, 1941, 1950 y 1953; Lewis, 1986 [1982]; Gorelik, 2008). Por su parte, también los antropólogos sociales británicos de la Escuela de Manchester realizaron desde fines de la Segunda Guerra Mundial –con orientación de Max Gluckman– etnografías sobre trabajadores asalariados e inmigrantes en territorios coloniales africanos y en la metrópoli (Banton, 1980 [1968]; Kuper 1973).

Este movimiento impulsó a antropólogos franceses a estudiar en Francia una serie de temas que la disciplina tradicionalmente había abordado en investigaciones sobre otras sociedades y culturas (por ejemplo, las relaciones de parentesco). A su vez, esas innovaciones implicaron hacer trabajo de campo etnográfico sobre poblaciones y también temas que integraban las agendas académicas de la sociología, la economía o la ciencia política (Abélès, 1999). Entre muchas otras, estas han sido las experiencias de tres antropólogos como Marc Augé, Marc Abélès y Gérard Althabe.

Augé se inició en la década de 1960 con una formación hecha bajo la influencia de Georges Balandier, especializándose en los alladian de Costa de Marfil (Augé, 2012 [2011]). Desde la segunda mitad de la década de 1980, no obstante, exploró una nueva temática: los denominados "no lugares" en los mundos contemporáneos, esto es, los espacios y relaciones que los individuos mantienen en ámbitos transitorios e impersonales como aeropuertos, shoppings, autopistas u hoteles (Augé, 1993 [1992]), y abordó también diferentes dimensiones de la vida cotidiana francesa (Augé, 1987a [1985] y 1987b [1987]).

Por su parte, Abélès se inició en la década de 1970 con una tesis dirigida por Claude Lévi-Strauss sobre las prácticas políticas de los ochollo del sur de Etiopía; prosiguió en las décadas de 1980 y 1990 con etnografías en Francia que enfocaron temas como rituales políticos (1988), sociabilidad política y vida cotidiana (1989), la política en la Asamblea francesa (2000) y en el

Parlamento europeo (1992). Y desde principios del siglo XXI se concentró en el estudio de los "nuevos ricos" en los Estados Unidos (2002) y en fenómenos, actores y organizaciones ligados a procesos de globalización actualmente en curso (2008 [2006], 2012 [2008]). En tanto, Althabe negaba reconocerse como un "africanista", pues entendía que la construcción de áreas culturales regionales a nivel mundial y sus correspondientes especializaciones antropológicas consagraban una distinción etnocéntrica entre los "primitivos" y los "modernos", entre un ellos y un nosotros, considerados como radicalmente diferentes en términos sociales y culturales por los antropólogos metropolitanos (Hernández, 2008). Después de hacer en 1957 una etnografía sobre los pigmeos baka en Camerún, por iniciativa de Balandier llevó a cabo una investigación sobre jóvenes de un barrio popular en la ciudad de Brazzaville (Congo) para la Oficina de Investigación Científica y Técnica de Ultramar y continuó con diversos estudios en Madagascar concretados para esa agencia estatal (Althabe, 2008 [2004]). Inhabilitado desde 1971 por el Estado francés para hacer trabajo de campo en los territorios de ultramar (se lo acusaba de involucrarse políticamente en un golpe de estado en Madagascar), desde 1973 se abocó al estudio de poblaciones en Francia, que denominó como investigaciones sobre "el aquí y ahora", "antropología del presente" (1999 [1992]) o como "antropología del mundo contemporáneo" (Althabe, 2003; Hernández, 2006). En 1982 conformó el Equipo de Investigación en Antropología Urbana e Industrial y, poco después, junto con Marc Augé creó en 1992 el Centro de Antropología de los Mundos Contemporáneos; desde esa década, además, se interesó por analizar los procesos posdictatoriales en la Argentina (Althabe, 1998) y poscomunista en Rumania (Hernández, 2006) y por dimensiones de la globalización (Althabe, 2003, 2005).

Otras han sido las trayectorias de las antropologías periféricas producidas y enseñadas en Asia, Oceanía, África y América Latina. A diferencia de las antropologías metropolitanas norteamericana, británica y europea occidental, sus instituciones científicas y universitarias no se organizaron a partir de la definición de "áreas culturales", recortando las geografías territoriales y socioculturales del "afuera de casa" o el "extranjero". Los antropólogos de las periferias, al menos desde la segunda posguerra, normalmente hicieron "antropología en casa", aun cuando esa categoría y sus sentidos metropolitanos no han tenido vigencia entre ellos. Sus poblaciones-objetivo fueron y siguen siendo en forma casi excluyente grupos sociales de sus propios países: tradicionalmente indígenas, negros, mestizos, campesinos, trabajadores; pero desde las últimas tres décadas y con creciente importancia ocupándose de otros sujetos sociales –nuevos cristianos, trabajadores urbanos, empresarios, funcionarios públicos, políticos, científicos, universitarios, militares, etc.– dando lugar así a significativas renovaciones en sus agendas temáticas.

Antropólogos británicos como Mary Douglas, Marilyn Strathern, Jack Goody –sobre los que se ha hecho referencia en las unidades anteriores– también redireccionaron sus investigaciones hacia problemáticas y poblaciones de sus propias sociedades, comprendiendo temas como consumo, parentesco y rituales, entre otros.

El antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1998) sostiene que la antropología hecha en América Latina se define mediante términos nacionales –como "antropología brasileña, argentina o mexicana"– y, eventualmente, en términos regionales –"andina o amazónica"–. Esa forma de concebir estas antropologías periféricas a partir de determinados rasgos o "estilos nacionales" (1995) restringe –según este autor– su potencial para pensar, desarrollar y/o participar en la elaboración de programas intelectuales de pretensiones "universales", tal como recurrentemente proponen las antropologías metropolitanas. Por su parte, la antropóloga brasileña Mariza Peirano (1991) considera que todas las

antropologías (centrales o periféricas) se encuentran inevitablemente tensionadas entre las determinaciones socioculturales que operan en sus contextos de existencia –particularmente en el mundo moderno los procesos de construcción y actualización de los Estados nación– y los objetivos universalistas proclamados por la ciencia.

En tanto, Gustavo Lins Ribeiro pone también énfasis en la necesidad de sumar los procesos supranacionales a la comprensión antropológica de la eficacia social de lo local, regional y nacional; en su opinión: "Esta tarea se verá facilitada por el hecho de que los antropólogos somos proclives a creer en categorías universales y a defender el papel que desempeña la diversidad en la mejora de la convivencia y la inventiva humana" (2011: 81).

Algunas antropologías periféricas de vanguardia han desafiado en los últimos años la orientación tradicional y aún dominante del recorrido que efectúan el saber y las experiencias desde sus centros metropolitanos del conocimiento hacia las periferias que proveen a aquellos de la materia prima –esto es, sociedades y culturas– a ser investigada. Ese ha sido el caso de dos antropólogos brasileños: Ruben Oliven y Bela Feldman-Bianco. En la década de 1990, Oliven cambió radicalmente la orientación del recorrido antropológico canónico metropolitano –que va hacia las periferias a hacer etnografía– y se propuso llevar a cabo una investigación etnográfica en los Estados Unidos sobre el sentido del "dinero" en la vida cotidiana de los norteamericanos (Oliven, 2004 [1998]). Él venía de realizar un estudio sobre la reinvención de la identidad regional "gaúcha" en el Brasil ([1992] 1999) y otro sobre el "dinero" en las letras de la música popular brasileña (1997). De modo más o menos permanente, Oliven ha querido reflexionar en sus investigaciones sobre los procesos de configuración de las identidades nacionales y subnacionales, en especial, la brasileña y la gaucha, respectivamente (2002). Sus interlocutores académicos en Estados Unidos quedaron sorprendidos, bastante perplejos, cuando les comunicó cuál sería su proyecto de investigación:



Enseguida percibí que el dinero en los Estados Unidos puede ser visto como un *hecho social global*, usando la expresión de Mauss. Convencido de que el dinero es fundamental para la sociedad estadounidense, decidí observar cualquier instancia que me diera claves: artículos académicos y no académicos, revistas sobre finanzas, libros sobre finanzas personales, proverbios, expresiones, bancos, empresas inversoras, seguros de salud, asociaciones de servicios, compradores compulsivos, restaurantes, comercios, etcétera. Observando los múltiples aspectos del dinero en los Estados Unidos, acabé transformando a los americanos en mi "tribu" [...] Sé que hay diferencias importantes de escala, sé cuán difícil es generalizar tan ampliamente una nación como los Estados Unidos, donde se puede considerar que no hay una, sino varias culturas. Soy consciente de que la relación con el dinero varía de acuerdo con la clase, la raza, el género y otras categorías. También sé que California, donde vivía, no puede ser tomada como representativa de todos los Estados Unidos y también soy consciente de que un año y medio de observación no puede ser suficiente. Pero, a pesar de las dificultades de este tipo de estudio, creo que es importante observar las representaciones del dinero que están difundidas en los Estados Unidos y compararlas con Brasil.

Por su parte, Bela Feldman-Bianco (2004 [2001]) llevó a cabo una etnografía comparando las experiencias de antiguos inmigrantes portugueses residentes en los Estados Unidos y en el Brasil y las de inmigrantes brasileños en Portugal. Inscribió su investigación –denominada “Inmigrantes portugueses, inmigrantes brasileños: globalización, viejos imaginarios y reconstrucción identitaria”– en el marco de estudios sobre globalización, migraciones internacionales, desterritorialización y reterritorialización, procesos de invención y reinvención de las naciones e identidades etnonacionales. Señalaba:

> […] Examiné cómo, en el contexto de descolonización y de ingreso en la (entonces) Comunidad Europea, el Estado poscolonial portugués se redefinió como una nación desterritorializada que incorpora –a través de la concesión de derechos de doble nacionalidad y ciudadanía– a su población diseminada por el mundo, a través de una definición amplia de parentesco y descendencia. Al mismo tiempo, dediqué atención a las políticas multiculturales prevalecientes en los Estados Unidos desde la década de 1960 que, procurando la incorporación –y el control– de inmigrantes, tiende a estimular celebraciones públicas de comunidades étnicas como pilares del tejido social norteamericano (Feldman-Bianco, 2004:73 [2001]).

Su proyecto de investigación se había originado, a su vez, en una pesquisa histórica y antropológica previa, centrada en los sentidos de la “saudade” en inmigrantes portugueses residentes en Nueva Inglaterra (Estados Unidos) (1992 y 1993). Se trataba, pues, de un estudio expresivo de aquella forma de investigación que George Marcus (1995) caracterizó como una etnografía multisituada o multilocal. Como observara Alejandro Grimson (2011), en escenarios de transformaciones globales, la antropología ya no podía concebir sus estudios sobre culturas y sociedades comprendiéndolas como “áreas culturales” homogéneas y de fronteras perfectamente definidas, esto es, como si se tratase de un mosaico de unidades discretas inmóviles fijadas o ancladas en territorios claramente delimitados y circunscriptos.

LECTURA RECOMENDADA



Clifford, J. (1999) [1997], “Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología”, en *Itinerarios transculturales,* Gedisa, Barcelona, pp. 71-120.

Lins Ribeiro, G. (2011), “La antropología como cosmopolítica: globalizar la antropología hoy”, en A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comps.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad,* Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, pp. 69-96.

3.2.2. Miradas antropológicas sobre el Estado nación y los procesos globales

Si –como hemos visto hasta aquí– la globalización ingresó en la agenda de estudio de la antropología a partir de la década de 1980, ello no implicó necesariamente un desplazamiento del foco de análisis respecto del Estado nación y las identidades nacionales, que habían sido objeto de consideración de esta disciplina al menos desde mediados del siglo XX.

Fue recién en los años de la Segunda Guerra Mundial que las antropologías metropolitanas se involucraron en el estudio de las naciones, las sociedades nacionales y/o las culturas nacionales. Quienes tomaron la iniciativa (en algunos casos como parte de su involucramiento en los esfuerzos de guerra de los Estados Unidos) fueron algunos discípulos de Franz Boas.

Véase el apartado 1.4. “La escuela norteamericana”.

Producto de esas iniciativas, Gregory Bateson publicó *Morale and National Character* [1942]; Ruth Benedict, *Rumanian Culture and Behavior* [1943] y *El Crisantemo y la Espada. Patrones de la cultura japonesa* [1946]; Geoffrey Gorer, *Themes in Japenese Culture* [1943], *The American People. A Study in National Character* [1948], *National Character: theory and practice* [1953] y *Exploring English Character* [1955]; Margaret Mead, *And Keep Your Powder Dry. An Anthropologist Looks at America* [1942] y *National Character* [1953] (Goldman y Neiburg, 2002).

Para la realización de algunas de estas investigaciones, estos antropólogos norteamericanos debieron hacer ajustes teóricos y metodológicos que permitieran redefinir sus enfoques y escalas de análisis para poder fundamentar la comprensión de una sociedad nacional integrada por millones de personas (es decir, no ya de pequeñas sociedades isleñas como la trobriandesa o una sociedad tribal de unas trescientas mil personas como la nuer). Surgieron así los denominados estudios de cultura “a distancia”, esto es, producidos en circunstancias donde se carecía de medios para realizar observaciones con participación, con permanencia prolongada y corresidencia entre los nativos y, por ende, debía servirse de otros métodos y técnicas para dar cuenta de una unidad de análisis físicamente alejada y, además, de unas dimensiones que trascendían el recurso de las formas hasta entonces practicadas –al menos desde Malinowski, Boas y Radcliffe-Brown– del trabajo de campo etnográfico localmente situado (Goldman y Neiburg, 2002).

En este sentido, Marcio Goldman (1999) observa que revisando estos trabajos y los contextos en que fueron efectuados se verifica hasta qué punto la antropología cultural norteamericana estuvo más comprometida que su par británica con el análisis macrosociológico y con la búsqueda de un principio global que comprendiera la vida social en las sociedades complejas.

La construcción de nuevos Estados nacionales abierta tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y la descolonización en África y Asia, colocó este tema en el centro de las reflexiones de las ciencias sociales junto con el estudio de los procesos de “modernización” asociados con aquellos fenómenos políticos. La antropología como disciplina social fue particularmente sensible al estudio de la emergencia de estos nuevos Estados nacionales, asociando su comprensión en relación con otras cuestiones de su tradicional agenda de temas, como el parentesco, la religión y los rituales, las configuraciones étnicas y raciales, tal como lo han demostrado los trabajos de reconocidos antropólogos que abordaron este tema como Clifford Geertz, Ernest Gellner y Benedict Anderson, entre otros.

Nos referimos particularmente a los trabajos de Clifford Geertz ([1963] [1967] [1971] [1972] (1995), [1995] (1996), [2000] 2002), Ernest Gellner ([1983] 1988), ([1987] 1998), ([1994] 1995) y Benedict Anderson ([1983] 1993), ([2005] 2008).

Desde la década de 1990 diferentes teorías de las ciencias sociales acerca de la globalización han proclamado el declive o incluso la disolución de los Estados nación como modelo de organización política, de definición de identidades políticas y ciudadanas, y de conformación de mercados. Y aunque hay antropólogos que han participado de esas corrientes de interpretación, más bien se ha tendido a comprender que no es posible afirmar unilateralmente el desarrollo de esas tendencias, aun cuando se acepta que la globalización dio lugar a nuevas configuraciones políticas y económicas e identidades y formas de asociación desterritorializadas y/o transnacionales.

Así pues, en un significativo libro publicado en 1996, el antropólogo indio Arjun Appadurai (2001) señalaba que la globalización se define por la eficacia social de dos elementos culturales innovadores e interrelacionados: los medios de comunicación electrónicos y los movimientos migratorios de masas. En su opinión, ambos fenómenos estimulaban en las poblaciones mundiales la configuración de nuevas subjetividades que tendían a desplazar la centralidad que hasta entonces habían detentado en ellas el Estado nación y los nacionalismos. Pero si en ocasión de aquella publicación, Appadurai expresaba sus dudas acerca del futuro del Estado nación en los escenarios globales, pocos años después demostró la persistencia de los etnonacionalismos, capaces de propiciar viejas y nuevas formas masivas de violencia y de ataques masivos contra poblaciones civiles (2007 [2006]). Por su parte, para Marc Abélès, por un lado, los nacionalismos gozan de buena salud y vigencia, prueba de ello es que todavía definen y conforman identidades e intereses sociales que llevan a los Estados y sociedades a enfrentarse en guerras interestatales de carácter “nacional” y, por otro lado, en virtud de que la globalización “lejos de transformar el orden político internacional, puede resultar propicia tanto para el surgimiento y el fortalecimiento de los Estados como para la cristalización de un sistema de Estados” (2012: 150 [2008]).

LECTURA OBLIGATORIA



Abélès, M. (2012) [2008], Capítulo 2, en *Antropología de la globalización.* Ediciones del Sol, Buenos Aires, pp. 78-133.

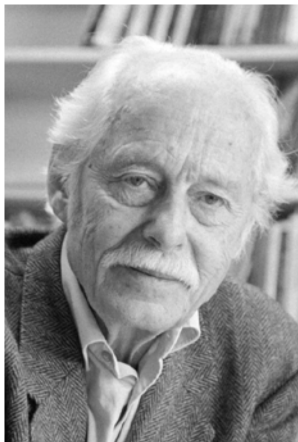
3.2.3. Antropología y nación en la Argentina

En la división intelectual del trabajo que se configuró en la Argentina entre las ciencias sociales, fueron prioritariamente la historiografía (desde la segunda mitad del siglo XIX), la sociología y la ciencia política (en el siglo XX), las disciplinas que se ocuparon de describir y pensar “la nación” como problema y objeto de estudio. Como han señalado Rosana Guber y Sergio Visacovsky (2000), la antropología y sus especialidades se ocuparon de comprender la “otredad interna de la nación”, es decir, ciertas poblaciones periféricas en la construcción del Estado y la sociedad nacional “modernos”. Así pues, la antropología se abocó tradicionalmente al estudio de indígenas (en el pasado prehispánico, la conquista española, el período colonial, posindependentista o en el presente), campesinos de las regiones extrapampeanas, comunidades folk, migrantes internos y pobres urbanos, entre otras poblaciones subalternas,

marginales o periféricas en la definición de los proyectos y de los procesos de construcción del Estado nación.

Desde la apertura democrática de 1983, sin embargo, se produjeron innovaciones y una creciente diversificación de las poblaciones y los temas objeto de análisis antropológico. Estos renovados estudios comprendieron "la nación" y "lo nacional" desde perspectivas no primordialista o no esencialistas, esto es, indagando en ellas desde aproximaciones teórico-metodológicas constructivistas que atribuyen un desempeño activo a diversos actores sociales en su producción y actualización histórica y presente, tal como fue desarrollado por antropólogos sociales que abrieron camino en el tratamiento de esta cuestión como Federico Neiburg (1988, 1990, 1992, 1995a, 1995b, 1998, 1999, 2003), Rosana Guber (1984, 2001, 2004, 2007, 2008), Eduardo Archetti (1999, 2001, 2003) y Claudia Briones (1994, 1998, 2002, 2005, 2007).

Nos detendremos, a continuación, en las precursoras contribuciones de Neiburg, Guber y Archetti a los estudios antropológicos sobre la "nación argentina", en tanto que los aportes de Briones serán objeto del siguiente apartado de esta unidad.


Fredrick Barth

La impronta del enfoque y método antropológico que denominamos constructivista, en buena medida es tributaria de la apropiación y el diálogo con las contribuciones etnográficas del antropólogo noruego Fredrik Barth (nacido en 1928). Al estudiar los grupos étnicos –particularmente a los pathans de Afganistán– caracterizó sus "rasgos culturales" no como propiedades sustantivas esenciales sino como "señales manifiestas de identidad que las personas utilizan como criterios de clasificación", que "consisten en aspectos específicos de las costumbres y comprenden desde los estilos del vestido hasta las reglas de herencia" (Barth, 1976b:173 [1969]). Esos "rasgos culturales" o "diacríticos" se producían y actualizaban en contextos de interacción pública, es decir, en situaciones en las que los comportamientos de un individuo o de un grupo pueden ser valorados o evaluados por otras personas de acuerdo con las expectativas sociales que se esperan de aquellos en tales circunstancias. Por tal motivo, la configuración relativamente homogénea y la persistencia de una cultura no sería consecuencia de su aislamiento geográfico o social, sino de intercambios sociales donde las identidades se afirman como resultado de la autopercepción, de las percepciones de los otros y –algo fundamental– de las negociaciones establecidas entre quienes se involucran en esos intercambios para delimitar sus fronteras o demarcación entre el adentro y el afuera (Barth, 1976a [1969]).

En distintas investigaciones, Federico Neiburg estudió el peronismo considerándolo como un diacrítico o un fenómeno característico de la sociedad nacional argentina. Comenzó con una etnografía sobre el sistema de fábrica con villa obrera en la localidad de Loma Negra, provincia de Buenos Aires. Los resultados le permitieron reconocer cambios y continuidades ocasionadas con la emergencia del peronismo. Por un lado, la consolidación del liderazgo de Juan Domingo Perón y del peronismo supuso modificaciones en las tradicionales relaciones entre los trabajadores y su sindicato, la empresa y el patrón Alfredo Fortabat. Pero, por otro, ese nuevo liderazgo, identidad y organización política presentaba homologías con las relaciones de patronazgo preexistentes. Esas homologías, sin embargo, comprendían diferencias sustantivas

puestas en evidencia en los desiguales términos y sentidos con que los trabajadores significaban sus vínculos con el sindicato, la empresa, el Estado, Perón o Fortabat (Neiburg, 1988 y 1990). En esos años también produjo un original análisis de dimensiones culturales de los sucesos del "17 de octubre de 1945", sirviéndose de categorías, enfoques y métodos tomados de estudios antropológicos clásicos sobre carisma, rituales y dramas sociales. Buscó demostrar, pues, el modo en que ese acontecimiento fundacional supuso la consagración de Perón y la definición de un histórico relacionamiento entre el líder y el "pueblo peronista" (Neiburg, 1992).





17 de octubre de 1945. Las patas en la fuente
Fuente: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:17deoctubre-enlafuente.jpg>

Luego reorientó su investigación hacia una antropología e historia social y cultural de los intelectuales y científicos sociales que entre las décadas de 1940 y 1960 se erigieron en intérpretes del peronismo, considerando que las batallas libradas por definir qué es el peronismo estaban indisolublemente ligadas con diferentes concepciones de esos influyentes actores sociales acerca de la "nación" y la "cultura argentina" y sobre su participación en la construcción de "mitologías nacionales" (Neiburg, 1995a, 1995b, 1998, 1999). Al publicar los resultados de esta investigación –que hizo siendo profesor del Programa de Posgrado en Antropología Social del Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro– sostuvo que como sus interlocutores académicos brasileños:



> [...] no eran argentinos, ni 'especialistas en peronismo', ni tampoco 'especialistas en Argentina', desde las primeras discusiones con ellos me vi obligado a realizar un enorme, y por momentos penoso, esfuerzo de explicitación y de explicación de temas, problemas y categorías que eran tan naturales para mí como para la literatura que estaba examinando. Pronto se reveló la productividad de utilizar positivamente ese diálogo para realizar un ejercicio de sociología o de antropología reflexiva: la disconformidad y el desconocimiento de mis interlocutores respecto de mis propias representaciones sobre la Argentina, y de

> las representaciones que transmitían los textos sobre los cuales apoyaba mis lecturas, podían servir para reflexionar sobre algunos procesos de construcción de mi propia cultura, en el doble sentido de cultura nacional o de cultura académica nacional. Desde esta perspectiva, comencé a interesarme menos por lo que las interpretaciones y los intérpretes del peronismo decían explícitamente sobre su objeto y más por lo que decían sobre la sociedad y la cultura en la que ambos habían sido *inventados* (1998: 22-23).

Pesquisó, asimismo, sobre procesos de la nacionalización, provincialización e internacionalización de ciertos conflictos políticos asociados con la génesis del peronismo en la provincia de Salta, desde las perspectivas y experiencias de sus protagonistas; y, simultáneamente, observó los fenómenos de personalización o familiarización de esos conflictos, así como la politización de relaciones interpersonales o familiares entre protagonistas implicados en aquellos sucesos (2003). Al colocar en foco de análisis esos procesos, no definió apriorísticamente los sentidos de lo local, provincial, regional, nacional o internacional, sino que los interpretó desde la identificación de los sentidos atribuidos por los actores sociales a esas categorías y los alcances de la eficacia social de sus comportamientos.

Por su parte, Rosana Guber ha investigado sobre las memorias de veteranos de la Guerra de Malvinas, esto es, militares profesionales (oficiales y suboficiales) y ex soldados conscriptos. En *¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda* (2001) reflexiona sobre cómo Malvinas ha sido invocada en la historia argentina como símbolo de una identidad nacional definida a partir de la noción de soberanía territorial por muy diferentes actores políticos e intelectuales: en el siglo XIX, Domingo Faustino Sarmiento y José Hernández; en la primera mitad del siglo XX, por nacionalistas como Rodolfo y Julio Irazusta y el socialista Alfredo Palacios; y en la segunda mitad de ese siglo por los jóvenes peronistas revolucionarios que acompañaron a Dardo Cabo en 1966 en el llamado “Operativo Cóndor” y por los Comandantes de la Junta Militar del Proceso encabezados por el general Fortunato Galtieri.





Fuente: <http://mapoteca.educ.ar/mapa/islas-malvinas/>

Seguramente, poco tenían en común ideológica y políticamente estas personas y, sin embargo, en algo todos coincidían. Por un lado, en que la "nación" permanecería como un proyecto "incompleto" mientras las "islas irredentas" siguieran usurpadas por los británicos. Y, por otro, todos daban por sentado que Malvinas era una "causa nacional" de sólido arraigo en la sociedad argentina. Que Malvinas ha sido un símbolo que convocaba a todos los argentinos y los integraba en una identidad común pudo ser constatado durante la guerra entre el 2 de abril y el 14 de junio de 1982. No solo por el hecho de que cientos de argentinos estuvieron dispuestos a ofrecer sus vidas por esa "causa nacional" participando como militares profesionales o soldados conscriptos; sino también por el extendido apoyo popular que recibió la decisión de la Junta Militar de recuperarlas e ir a la guerra.

Guber había efectuado anteriormente etnografías centradas en identidades en poblaciones residentes en "villas miseria" (Casabona y Guber, 1985) y sobre los procesos de integración y diferenciación étnica en judíos ashkenazis (Guber, 1984) en la Argentina. Cuenta que llegó al tema Malvinas en 1987 cuando decidió abordarlo como parte de su tesis de doctorado en una universidad de los Estados Unidos. Su investigación se orientó primero a estudiar las perspectivas de los soldados conscriptos en el proceso de construcción de sus identidades de "chicos de la guerra" a "ex soldados veteranos de Malvinas":



Había visto en el 84 la película de Bebe Kamín *Los chicos de la guerra*, y compartía con la perspectiva expuesta allí que "los pobres pibes" eran una víctima más del Proceso de Reorganización Nacional. Conocerlos me cambió la mirada no solo sobre ellos sino sobre mí misma y sobre los argentinos, sobre los intelectuales y sobre nuestros lazos y responsabilidades en los avatares de nuestro país. Los ex soldados que conocí fueron muchos y muy distintos entre sí, pero no eran muy diferentes del resto de los argentinos. No eran inherentemente más patriotas ni más "jugados" que mucha gente que conocí y conozco. Eran, sí, una tajada joven que aprendió el sentido de la nación y del patriotismo bastante distinto al que aprendemos el resto de los civiles en tiempos de paz… una paz siempre relativa por estas latitudes (Guber, 2004: 6).

Posteriormente, desarrolló otros estudios sobre memorias de otros protagonistas de la Guerra de Malvinas, los militares profesionales (2007 y 2008), siempre interesada en comprender esas memorias, simultáneamente, dando cuenta de sus contenidos comunes y sus diferencias, así como analizando sus relaciones con los sentidos y usos atribuidos a la identidad nacional argentina.

Eduardo Archetti, en cambio, confrontó los términos antropología y nación desde su interpretación sobre el fútbol como fenómeno característico de la "cultura nacional argentina". Cuenta que el origen de esta pesquisa se remonta al año 1984 cuando por primera vez confrontó su estrecho vínculo con ese deporte con su biografía personal y su formación y actividad profesional como antropólogo:



[…] Soy argentino y provinciano, nacido en Santiago del Estero, una antigua ciudad del noroeste. Hice mis estudios secundarios en un internado en la ciudad de Córdoba, pasé siete años como universitario en Buenos Aires y abando-

> né el país en 1968. Volví de París a fines de 1972 y realicé trabajos de campo durante dos años en el norte de la provincia de Santa Fe, entre productores rurales de algodón –descendientes de inmigrantes de la región de Friuli, al norte de Italia. Dejé Argentina nuevamente a fines de 1974, trabajé como antropólogo en Zambia, Noruega y Ecuador y me establecí en forma permanente en Noruega. Volví a la Argentina en 1982 y me sorprendí al descubrir, mientras asistía a un partido de fútbol, que lo estaba viviendo más como antropólogo que como hincha. Por primera vez en mi vida de fanático de fútbol vi algo que podía llamarse 'cultura' en el comportamiento de la muchedumbre y en el desempeño físico de los jugadores [...] me di cuenta que estaba comparando lo que veía con otros lugares y estadios lejanos. Mi comprensión antropológica en ese preciso momento era el resultado de una comparación explícita e implícita de culturas (2003: 29-30 [1999]).

Archetti sostiene que las concepciones acerca de los deportes (fútbol, polo, automovilismo, boxeo, entre otros), el tango y las prácticas corporales asociadas a los mismos, constituyen diacríticos expresivos de lo que los actores sociales denominan como el "estilo" y la "conciencia nacional". Dichas representaciones sociales no solo están ligadas a los procesos de definición del Estado nación y el nacionalismo, sino que también manifiestan concepciones de clase social y sentidos acerca de la masculinidad y la moralidad de los sujetos sociales. Son dispositivos de consagración de imágenes ideales o de estereotipos culturales sobre la "nación" y el "pueblo", productos híbridos en los que se reconoce a la vez lo tradicional y lo moderno, lo local y lo global, afirmando a través de ellos los significados singulares de la "nación" en escenarios internacionales en transformación. Archetti confiere, además, un lugar destacado a la figura de los deportistas como "héroes nacionales", tales como Juan Manuel Fangio en el automovilismo, Carlos Monzón en el boxeo y Diego Armando Maradona en el fútbol (2001, 2003).





Diego Armando Maradona festeja la Copa Mundial FIFA 1986
Fuente: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maradona_Estadio_Azteca.jpg>

Del mismo modo, el tango es pasible de ser comprendido como un diacrítico de la identidad nacional, no solo por el significado que tiene su música, letras y prácticas corporales en las concepciones de “los argentinos” (o de “los porteños”) acerca de sí mismos y de la “argentinidad”; sino también porque es considerado por personas de diferentes países como un símbolo inequívoco de “lo argentino” (2001, 2003). Otro tanto ocurriría con el fenómeno de la “cocina nacional” o la “comida argentina”. Explora los sentidos de “lo nacional” en torno del denominado “triángulo cárnico” –milanesa, asado y puchero– así como en las mixturas entre lo italiano y lo criollo representadas en las relaciones entre “la pizza y la empanada”, donde reconoce la incidencia de la hibridación cultural, las tensiones entre lo local y lo trasnacional, y las oposiciones y complementariedades entre tradición y modernidad (1999).

Las vías de acceso al estudio antropológico de los sentidos de “nación” no se agotan en los precursores recorridos que escogieron estos antropólogos argentinos. Prueba de ello es que la literatura sobre el tema se ha acrecentado y diversificado en los últimos años. Al solo efecto de introducirnos al conocimiento de las relaciones entre antropología y nación en la Argentina, consideramos que este breve panorama de la producción de estos autores contribuye a abrir nuevas lecturas, interpretaciones y debates.

En suma, la antropología como disciplina continúa haciendo pivotear sus investigaciones entre el reconocimiento, por un lado, de la singularidad de cada sociedad o cultura y, por otro, dando cuenta mediante ejercicios de comparación sistemática de aspectos más generales –o tenidos por universales en ciertas interpretaciones– compartidos por la humanidad.

Como hemos pretendido demostrar en este apartado, en las últimas tres décadas la globalización ha producido una intensificación históricamente original de los procesos de intercambio e integración, que ha redundado en la afirmación de lógicas y prácticas sociales transnacionales que no solo atraviesan las dimensiones sociales y culturales locales en sus diversas escalas (incluso a nivel del Estado nación), sino que ha dado lugar a configuraciones sociales y culturales relativamente homogéneas (como la “americanización” del consumo en las formas del *shopping*, el *fast food* o los filmes de Hollywood).

Sin embargo, las tendencias globales no son unívocas ni definitivamente homogéneas. La globalización adquiere dimensiones híbridas e irreductiblemente locales, conforme su inscripción en determinados contextos sociohistóricos en los que se asienta, en virtud de las apropiaciones, adecuaciones, resistencias y/o abiertas oposiciones que generan las diversas poblaciones frente a la misma, de acuerdo con el modo en que significan y experimentan esos fenómenos globales. Es por esto que preferimos hablar aquí no solo de sociedades y culturas en plural, sino también destacar las múltiples dimensiones que asume la globalización o, más precisamente, la globalización en sus distintas localizaciones y en las perspectivas y experiencias de diferentes poblaciones o grupos sociales. Como señala Marc Abélès (2012) [2008], la globalización comprende fenómenos complejos expresivos a la vez de tendencias culturales y sociales homogéneas y diversas a escala mundial.

Por último, hemos querido además destacar cómo las diversas formas de comprensión antropológica de esos fenómenos no solo han sido y son consecuencia de diferentes corrientes intelectuales o escuelas que han modelado la historia de la antropología como disciplina científica, sino que también son producto de las configuraciones institucionales, nacionales y/o regionales en que

se asienta la enseñanza y la investigación de los antropólogos, dando origen así a la existencia –como dice Mariza Peirano– de unas antropologías en plural.

3.3. La problemática indígena en las antropologías latinoamericanas

En la introducción de esta carpeta de trabajo hemos señalado que los procesos de conquista y colonización de América trajeron importantes y decisivas consecuencias sobre el conjunto de pueblos, grupos y naciones que habitaban en estas tierras. Desde la llegada de Cristóbal Colón a las actuales islas Antillas no dejaron de producirse en todo el continente procesos de cambio que transformaron para siempre las historias locales y la vida de las comunidades de lo que hoy llamamos “pueblos originarios”. A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, muchos de ellos combatieron la invasión española, otros resistieron, colaboraron y se adaptaron a las demandas de los conquistadores europeos que fueron definiendo, a través de la época colonial, las condiciones de la dominación política, social, económica, religiosa y cultural.

A comienzos del siglo XIX, los movimientos independentistas que culminaron con la creación de las repúblicas americanas supusieron nuevamente importantes desafíos para los grupos y pueblos indígenas: la emancipación decretó la abolición de las diferencias estamentales –entre ellas, la esclavitud de la población traída desde África y la obligación de tributar que alcanzaba a la población indígena– e impuso la condición de ciudadanía con plena igualdad de derechos a todos los habitantes de las nuevas repúblicas. Sin embargo, estos ideales que impulsaron los procesos revolucionarios no encontraron pleno correlato en los hechos, y para muchos pueblos las políticas liberales que se implementaron a lo largo del siglo XIX fueron todavía más duras que las de la época colonial.

En los inicios del siglo XX, una corriente de pensamiento artístico, literario y político buscó restaurar la atención de los gobiernos y la opinión pública sobre la población indígena reclamando su lugar en la historia de sus respectivos países (sobre todo en México, Perú, Ecuador, Guatemala y Venezuela). Así, el indigenismo configuró un movimiento intelectual que abiertamente cuestionaba las políticas implementadas por gobiernos oligárquicos y conservadores, a través de las cuales se había excluido a la población indígena marginándola incluso del proceso de construcción de las naciones americanas. Escritores, políticos, artistas y poetas que formaron parte de este movimiento recuperaron en sus obras y proyectos la memoria del pasado nativo –historia, tradiciones, folklore, lingüística, etc.– y promovieron la creación de instituciones y cátedras en las universidades en las que el pasado y el presente de las poblaciones indígenas comenzaba a ser investigado.

En esta línea institucional y política se plantearon las primeras problemáticas que dieron lugar al surgimiento de las antropologías latinoamericanas y a la formación de un campo de estudios de carácter internacional en donde la cuestión indígena fue compartiendo espacio con otras preocupaciones sobre temas sociales y culturales: la formación de un campesinado indígena y mestizo, los movimientos sociales y de reforma agraria, los pueblos indígenas y los derechos humanos, las migraciones transnacionales, la construcción de la identidad y la memoria, el reconocimiento en los Estados modernos de las minorías étnicas.

Para muchos autores, el trabajo de investigación en relación con las sociedades indígenas –y en general con todas aquellas sociedades y poblaciones que atravesaron las experiencias históricas del sometimiento colonial occidental– constituye una característica distintiva de la antropología. Y en buena medida, las antropologías latinoamericanas surgieron en contextos en los que se requería investigar las condiciones de transformación, “desaparición”, subordinación y marginación de los pueblos indígenas en las sociedades complejas que se adentraban en la modernidad. El desarrollo de este tema se orienta a dar cuenta de los lineamientos de esta relación, de los avances más significativos y de su proyección en nuestro país.

3.3.1. Indigenismo, americanismo y reflexión antropológica

El llamado “pensamiento indigenista”, entendido como la reflexión sobre la alteridad indígena americana, tiene lejanos orígenes en la colonia española. En este período, las políticas del Estado colonial tendieron a conservar las sociedades y las culturas indígenas manteniéndolas bajo el control de instituciones sociales, políticas y religiosas regidas por españoles. Los indígenas debían permanecer en sus pueblos, donde contaban con tierras y mantenían sus autoridades locales a cambio de entregar un tributo –en principio en especie, luego en trabajo y moneda– al rey o a sus representantes (encomenderos o autoridades oficiales). La política de instaurar pueblos de indios o reducciones respondió a objetivos concretos de control de la población, cobro de tributo y evangelización. Además, un conjunto de leyes –las Leyes de Indias, recopiladas en 1680– daban protección a los indígenas resguardando sus derechos como súbditos de la corona y garantizando el acceso al complejo mundo de la justicia colonial.

El proyecto de crear las “dos repúblicas” –la de indios y la de españoles– y la política de reducciones, obviamente no confinó a los indígenas en compartimientos estancos. Por un lado, la propia dinámica de la sociedad colonial estableció vínculos y dependencias entre españoles e indios además de que la evangelización proponía la incorporación de estos últimos a la comunidad de fieles. Los procesos de hispanización se articularon con los de indianización creando contextos de diversidad cultural e hibridación, sobre todo en las ciudades (Lockhart, 1990). Por otro lado, los vínculos y relaciones de poder entre españoles e indígenas dieron lugar a un creciente número de mestizos que constituyeron la base de una nueva categoría sociocultural en la que se articulaban elementos y características de los dos sectores. La introducción de esclavos –por compañías inglesas, holandesas y francesas– capturados en las costas africanas, númericamente más importantes en regiones insulares y costas templadas, dio lugar a uniones interétnicas y al surgimiento de castas o sectores sociales mezclados –pardos, mulatos, morenos, zambos– que conformaron las capas con mayor movilidad en la jerarquizada sociedad colonial (Bernard, 2001). En las zonas de frontera del mundo colonial, se encontraban sociedades de cazadores recolectores y horticultores, algunos de los cuales interactuaban intensamente con las sociedades hispano criollas, a través de intercambios pacíficos, resistencias y guerras, o debido a la actividad misional.

Con el advenimiento de los movimientos independentistas, impulsados por ideales de igualdad y ciudadanía, comenzaron a ser eliminadas por decreto las clasificaciones étnicas que fueron reemplazadas por denominaciones asociadas a la nación (peruanos, mexicanos, etc.). Los gobiernos revolucio-

narios suprimieron los cacicazgos, las comunidades, los tributos e incluso el empleo del término “indio” del discurso jurídico oficial, impulsando una política asimilacionista de la población indígena. A lo largo del siglo XIX, los nuevos Estados americanos sostuvieron esta retórica de la homogeneidad, pero al mismo tiempo recrearon la figura del “indio republicano”, ciudadanos connotados por su origen pero a quienes no se les reconocían plenamente sus derechos políticos –el voto, por ejemplo– y tampoco contaban con el respaldo de las leyes coloniales para proteger sus derechos corporativos (Piel, 1993). Así, los antiguos tributos indígenas fueron reemplazados por distintos tipos de impuestos sin que esto garantizara –como antaño– el acceso colectivo a la tierra. A medida que la doctrina liberal fue adquiriendo mayor importancia en las políticas de los nuevos países, los indígenas perdieron gradualmente sus tierras al tiempo que se ampliaban las dimensiones de las haciendas latifundistas. En la mayoría de ellas, las condiciones de trabajo de la población de origen indígena eran cercanas a la servidumbre.

PARA REFLEXIONAR



La continuidad de las formas de dominación y opresión en las haciendas latifundistas de la sierra peruana a lo largo de buena parte del siglo XX, fueron tematizadas literariamente en cuentos y novelas que respondieron tanto al movimiento indigenista como al del realismo mágico. Entre muchos exponentes se destaca José María Arguedas (1911-1969), escritor, poeta y antropólogo que mostró el humanismo indigenista a través de su reflexión sobre el mestizaje y la situación de marginación de la población indígena rural en obras como “Yawar Fiesta” y “El zorro de arriba y el zorro de abajo”. El periodista y escritor Manuel Scorza también abordó las condiciones de vida en el medio rural a través de una saga de novelas que tratan sobre los procesos de resistencia de las comunidades indígenas a los avances de los latifundios. Estos autores reflejan la pervivencia de estructuras de explotación bajo políticas liberales y gobiernos oligárquicos, condiciones que comenzaron a cambiar a partir del proceso de reforma agraria.

Los viajeros europeos de fines del siglo XIX, muchos de ellos consustanciados con el pensamiento evolucionista, proyectaron a través de sus relatos, estudios y colecciones de grabados y acuarelas, el imaginario de sociedades americanas en las que predominaba el mestizaje. De acuerdo con esa visión, la población se había mixturado durante décadas subsumiendo a los indígenas en la figura del mestizo. El mestizo comenzó a representar el resultado del proceso de asimilacionismo, la homogenidad que podía sustentar la ideología de proyectos de construcción de naciones en las que el progresivo blanqueamiento de sus componentes se correspondía con estadios avanzados de evolución cultural y social. Para muchos autores, las aldeas campesinas e indígenas del interior de México, por ejemplo, con sus formas de vida tradicional y cuya población casi no se expresaba en castellano, daban cuenta de una antigüedad detenida en el tiempo, inspirando –o confirmando– las interpretaciones basadas en la evolución sociocultural.

Un ejemplo de esto es el libro *Mexico and the Mexicans. Ancient and Modern* (1861), escrito por Edward B. Tylor, uno de los fundadores de la antropología académica. Esta obra relata sus apreciaciones y reflexiones sobre un viaje realizado a México, donde tomó contacto con las sociedades "primitivas o exóticas" y como experiencia resultó fundamental para el desarrollo de sus ideas. Tylor quedó asombrado por las ruinas del pasado prehispánico, cuya cultura había sido destruida por la conquista. La imagen de las sociedades indígenas que recupera proyecta su propio etnocentrismo y al mismo tiempo retrata la visión de las clases dirigentes mexicanas:



> Al otro lado del Lago Tezcoco está Tezcoco, una ciudad grande y en el momento de la conquista la capital de un reino, famosa por sus palacios y sus hombres sabios. Ahora es un pueblo español insignificante, en gran medida construido utilizando las piedras de los antiguos edificios. (…) En el embarcadero encontramos una hilera de canoas y un grupo de indígenas, hombres y mujeres, en sus escasas ropas de algodón que muestran la mugre de una manera desagradable (…) La tripulación consta de diez hombres: el capitán, ocho hombres y una anciana encargada de las tortillas y la jarra de pulque. Todos son gente cobriza, de hecho la navegación por el lago se encuentra enteramente controlada por los indígenas y la "gente de razón" no tiene nada que ver con ella. Como ya he mencionado anteriormente, la "gente de razón" es la que contenga cualquier porcentaje de sangre europea y las instituciones republicanas no han borrado en lo más mínimo esta discriminación (Tylor, 1861 en Korsbaek, 2004: 15).

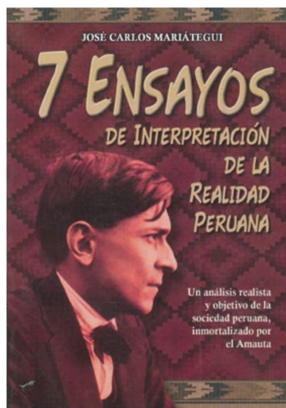
Estas conceptualizaciones asimilacionistas comenzaron a ser cuestionadas por algunas vertientes del movimiento intelectual indigenista quienes proponían el reconocimiento y la revalorización de las culturas indígenas y su integración a las sociedades latinoamericanas de las primeras décadas del siglo XX. El mexicano Manuel Gamio (1883-1960), quien estudió en el Museo Nacional de Antropología de México y posteriormente en la Universidad de Columbia –en donde fue alumno de Franz Boas– sostenía que la integración de las poblaciones indígenas permitía conservar sus valores culturales y su identidad.

Gamio recibió las influencias del modelo culturalista americano y reconoció en México la existencia de diez regiones culturales. Dirigió un equipo interdisciplinario que se concentró en el estudio integral del valle de Theotihuacán como la primera región cultural –próxima a la ciudad de México– cuya sociedad, de base indígena y mestiza, se encontraba en condiciones de pobreza y marginalidad. Este estudio relevó las condiciones económicas, sociales y culturales de la población local y también abordó los antecedentes histórico culturales, cuyas raíces se anclaban en el pasado prehispánico (Marzal, 1993). La investigación "El valle de Theotihuacán" –publicada en 1922– combinó etnografía, historia y arqueología, permitiendo recuperar la complejidad de las culturas prehispánicas y demostrar que los indígenas del pasado no eran seres inferiores ni "bárbaros" como se los había considerado en épocas anteriores (Funes, 2006).

Como otros antropólogos indigenistas de su generación, Gamio ocupó puestos de gestión y dirección en centros académicos (como el Instituto Indigenista Interamericano) y del Estado que promovían la investigación sobre las sociedades indígenas para diseñar políticas de integración y moderniza-

ción. En conjunto, crearon revistas, instituciones y programas que por primera vez situaron a las sociedades indígenas –tanto en las complejas situaciones socioeconómicas del presente como en la vigencia de las tradiciones culturales del pasado– en las agendas nacionales y de América.

En el Perú se dieron procesos similares ya que el movimiento indigenista creció gracias a los trabajos de intelectuales, periodistas y políticos; entre ellos, Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) –abogado y docente–, quien se desempeñó como funcionario de la Sección de Asuntos Indígenas después de la sanción de la Constitución de 1920 –que admitía la existencia de "comunidades indígenas" que solo fueron reconocidas posteriormente– y denunció en sus obras la explotación sufrida por los indígenas. Realizó una completa etnografía sobre el funcionamiento de estas instituciones, centrales en la reproducción de la población indígena desde el período prehispánico, en la que destaca la importancia de la propiedad comunal de la tierra y de los lazos de parentesco que articulaban a los "ayllus" –grupos basados en el parentesco, base de la organización social, económica, política y religiosa– en las sociedades andinas. Propuso varios proyectos de transformación que se orientaron a la formación de cooperativas agrícolas, agrícolas ganaderas y granjas escuelas, con vistas a modernizar la productividad de las comunidades indígenas e impulsar su crecimiento y desarrollo (Marzal, 1993).



La organización en comunidades y el acceso colectivo a la tierra también son centrales en el pensamiento de José Carlos Mariátegui (1894-1930), periodista, escritor y fundador del Partido Socialista Peruano (PSP). En su obra, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), aportó una profunda reflexión política sobre "el problema del indio" a través de una reconstrucción histórica basada en el modelo marxista. Para Mariátegui, la etapa inicial correspondía al "comunismo primitivo" y se relacionaba con el estado Inca o Tawantinsuyu, sociedad a la cual revalorizó por el trabajo comunitario y por la tenencia colectiva de la tierra. Sostuvo que el "problema del indio" era esencialmente un problema económico: la pobreza y la marginalidad eran resultado de sistemas de explotación sucesivos en el tiempo (feudal, esclavista, burgués, capitalista). En este sentido, la desintengración de los grandes latifundios –particularmente dominantes en la sierra peruana–, el reparto de tierras entre los indígenas, la formación de cooperativas y la revolución socialista llevada adelante por la "raza" indígena fueron las soluciones propuestas por Mariátegui para dar solución al problema.

PARA AMPLIAR



<http://www.diarioinca.com/2012/01/resumen-7-ensayos-de-interpretacion-de.html>



En busca de Macchu Picchu (Hiram Bingham)

Este explorador redescubrió en 1911 y dio a conocer en Estados Unidos las ruinas de este importante centro estatal incaico, cuya ubicación solo los indígenas y pobladores locales conocían. Casi 50 mil piezas de gran valor arqueológico fueron trasladadas a la Universidad de Yale. En 2011 –un siglo después– el gobierno del Perú logró la restitución de buena parte del patrimonio que actualmente es exhibido en la ciudad del Cuzco.



<http://www.youtube.com/watch?v=AeBw8mAcGTc>

En el ámbito político y académico, Luis Varcárcel (1891-1987) jugó un papel central, ya que fue fundador del Instituto Histórico del Cuzco, director del Museo arqueológico de esa ciudad y más tarde profesor universitario en Lima y Ministro de Educación. Su compromiso indigenista se advierte desde sus primeras publicaciones académicas, en particular con su obra *Tempestad en los Andes* (1927) en la que aborda –recurriendo a la investigación en archivos– la revolución de Tupac Amaru que desafió el orden colonial entre 1781 y 1782. El líder rebelde es presentado como gestor de un movimiento de hondas raíces en la opresión y la injusticia, con amplia participación de la población indígena y de esclavos, precursor de la revolución de la independencia.

Dedicó buena parte de sus investigaciones al estudio del pasado prehispánico, tanto del Tawantinsuyu –estado imperial en que se había erradicado el hambre y la miseria– como de las culturas costeñas; abordó igualmente el análisis de las crónicas de la conquista española, con el propósito de reconstruir las transformaciones operadas bajo el dominio colonial. Valcárcel fue crítico de las tendencias asimilacionistas y del mestizaje como vía de homogeneización cultural, proponiéndose rescatar los aportes de las culturas indígenas, asumiendo que el complejo "problema del indio" comprendía cuestiones económicas, jurídicas y sociales, de salud y de educación. Afirmaba que "el indio no debe ser incorporado a la vida civilizada (...) sino que es la civilización occidental la que debe incorporarse a la vida de este grupo humano, que ha contribuido con brillo a la cultura universal" (Marzal, 1993: 453).

Como político y funcionario del Estado, recomendó la incorporación de antropólogos a los proyectos que apuntaban a transformar de manera concreta las condiciones de vida de la población indígena.

Para ese entonces había profesionales formados en el Perú, además de que –al igual que en el caso de México– varias universidades norteamericanas habían firmado convenios para desarrollar experiencias de investigación en las comunidades rurales y campesinas, mayoritariamente indígenas y mestizas. En estos grandes proyectos, donde participaron igualmente sociólogos, agró-

nomos y otros especialistas, se esperaba articular la antropología –aplicada a los problemas socioecómicos que afectaban a la población indígena– con soluciones que tuvieran en cuenta la situación y las prácticas culturales de la población (es lo que se llamó “antropología aplicada”).

Uno de los más relevantes fue el “Proyecto Vicos”, acordado entre el Instituto Indigenista Peruano y la Universidad de Cornell, en Estados Unidos. Vicos, una extensa hacienda situada en la región de Ancash, poblada por indígenas, fue elegida para introducir nuevas tecnologías agrícolas y analizar los procesos de cambio social que estos fenómenos importaban a la población. Especialistas y técnicos prepararon a la población durante 10 años –a través de programas educativos sobre agricultura, política, formación de líderes y salud–, para hacerse cargo de la administración de la propiedad, ya en vías de modernización. La realización de proyectos como estos –muy criticados desde otros ámbitos políticos y académicos– abonó la idea de que la modernización sería la solución viable al “problema del indio”, incorporándolo a la sociedad mayor, a través de programas de desarrollo dirigidos por el Estado (Bolton, Greaves y Zapata, 2010).

3.3.2. Antropología e historia en la región mesoamericana y andina

Las décadas de 1950 a 1970 fueron fundamentales para la consolidación de un campo de estudios internacionales sobre temáticas indígenas en Latinoamérica en las que articularon teorías y métodos tanto de la antropología como de la arqueología y de la historia. En este desarrollo convergieron las investigaciones proyectadas desde el indigenismo americanista –que crearon las instituciones académicas de formación en esas disciplinas– y los trabajos que se realizaron desde la arqueología y antropología norteamericanas. Estos impulsaron los estudios sobre comunidades indígenas y campesinas, profundizando aquellos inaugurados por Robert Redfiel sobre la comunidad de Tepoztlán, en México en 1930, así como sobre los procesos de cambio cultural entre las comunidades rurales y las urbanas (Nutini, 2001). Por otra parte, la influencia de la escuela culturalista norteamericana llevó a identificar dos grandes áreas de trabajo: la mesoamericana y la andina, en las que se reconocieron una serie de rasgos comunes que le otorgaban una configuración definida, asociada a las culturas azteca y maya en el primer caso, e incaica en el segundo.

Dentro de este contexto, la etnohistoria –disciplina de síntesis para algunos autores, enfoque o método para otros– orientó las investigaciones hacia el pasado de los pueblos indígenas explorando de manera sistemática los archivos históricos y las crónicas de la conquista española. En México, dentro de la Escuela Nacional de Antropología (perteneciente al Instituto Nacional de Antropología), se estudiaba el pasado prehispánico de las sociedades indígenas recurriendo a fuentes y a códices, y en sus inicios –década de 1930– se los denominaba etnografía histórica (Carrasco, 1982). En Perú fue Valcárcel quien empleó el término etnohistoria para dar cuenta de la integración entre los resultados de las investigaciones arqueológicas, los aportes de la antropología respecto de los estudios de comunidad y la información contenida en las crónicas, esenciales para comprender las sociedades del mundo andino (Pease, 1977).

LEER CON ATENCIÓN



Este giro en algunas escuelas antropológicas norteamericanas se vincula con procesos políticos que se remontan a 1946, cuando se aprobó una ley que permitía a las comunidades nativas reclamar la devolución de las tierras (o bien una compensación económica) que les habían sido expropiadas durante el proceso de expansión del Estado, transgrediendo los pactos firmados con las comunidades. En este contexto, tanto estas como el gobierno federal impulsaron la investigación en los archivos para dar con documentación histórica que ayudara a fundamentar –o rechazar– los reclamos. Historiadores y antropólogos se comprometieron en este proceso y posteriormente, en 1956, formaron una asociación académica y la revista *Etnohistory*, en la que se publicaban los avances de las investigaciones sobre los pueblos nativos en las que se empleaban documentos históricos (Martínez Marín, 1976; Viazzo, 2000). Esta corriente recuperaba parte de la tradición de la escuela particularista histórica nortemericana fundada por Boas, y fue una alternativa al desarrollo de las investigaciones de antropología sincrónica –de corte ahistórico– que respondían a la escuela funcionalista. Ambas tradiciones tuvieron campos y desarrollos paralelos, tanto en Estados Unidos como en los países latinoamericanos.

Una nueva generación de investigadores propuso análisis más profundos sobre las crónicas de la conquista e impulsó la búsqueda de otro tipo de fuentes históricas –registros notariales, pleitos, visitas y censos, etc.– que recuperaban otras visiones alternativas a los relatos de las crónicas (Lorandi y del Río, 1992). Los trabajos de María Rostworowski (nacida en 1915), historiadora peruana, sobre las sociedades de la costa en el mundo andino y los de John Murra (1916-2006), antropólogo norteamericano de origen rumano, sobre el área andina central, renovaron el saber sobre el mundo prehispánico reconociendo la importancia de los factores ecológicos como condicionantes del desarrollo de las culturas andinas y distinguiendo dos niveles de análisis: el referido al Estado inca (Tawantinsuyu) y el que se corresponde con las sociedades preexistentes a la expansión estatal (Rostworowski, 1977; Murra, 1975 y 1978).

Esto permitió reconstruir la existencia de modelos de control de recursos diferenciados por zonas ecológicas (la sierra y la costa peruana prehispánica), las instituciones características del mundo andino (el ayllu, la reciprocidad, las jerarquías kurakales) y los mecanismos de construccion de un Estado imperial, centralizado en el Cuzco, que se había extendido sobre un importante número de sociedades y pequeños estados por buena parte de la región cordillerana.

En el caso de Murra, los trabajos de campo realizados en los años 60 y 70 ayudaron a comprender la vigencia de las instituciones básicas y de la organización comunal, encontrando claves para interpretar el pasado a través de las fuentes históricas. Además, Murra participó de proyectos arqueológicos que exploraron las instalaciones de carácter estatal (la red vial, centros administrativos y de producción, santuarios) y de varios congresos internacionales que reunieron a antropólogos y etnohistoriadores del mundo andino y

del mesoamericano para debatir en torno a las formas de organización política, económica, social y religiosa de las grandes civilizaciones prehispánicas (incas, aztecas, mayas, entre otros).

En México se ampliaron las excavaciones arqueológicas que recuperaron información sobre la vida en las populosas ciudades del valle de México y regiones aledañas: templos piramidales, palacios, sistemas de riego y cultivo, calzadas y obras de contención en lagos y lagunas, espacios destinados a mercados, estelas conmemorativas y obras de arte permitieron reconstruir sistemas complejos de organización en adaptación al medioambiente. El estudio de los códices –tanto prehispánicos como coloniales tempranos– abrió nuevas alternativas para profundizar conocimientos sobre los sistemas de escritura, formas de representación y sobre los procesos de traducción al idioma castellano (Arellano Hoffmann, Schmidt y Nogues, 2002).



El códice de Huichapan



<http://youtube.com/watch?v=nhiqSE7vxqU>

A los especialistas que trabajaron sobre este campo, formados en México y en Estados Unidos, se les sumaron intelectuales exiliados de España que aportaron los análisis marxistas al estudio de las sociedades prehispánicas, participando en discusiones acerca del modo de producción y de las características de las formaciones estatales, como Ángel Palerm (1917-1980) y Pedro Carrasco (1921-2012). Este último, prolífico investigador sobre las culturas del valle central de México –llamadas nahua, por el idioma común que se hablaba en tiempos prehispánico, el náhuatl–, señalaba en 1971 los sustantivos avances en la etnohistoria (período prehispánico) y en la antropología social (etnografías contemporáneas), y llamaba la atención sobre la necesidad de estudiar la "problemática indígena" sobre el período colonial tardío y el siglo XIX, para alcanzar una visión completa sobre todo el proceso de cambio (Carrasco, 1971).

Durante esta etapa, y gracias al redescubrimiento de nuevas fuentes históricas en los archivos del período colonial, comienzan a editarse obras que incorporan documentos sobre la conquista española producidos por indígenas y mestizos. En 1959, por ejemplo, el antropólogo americanista Miguel León Portilla (nacido en México en 1926) publicó su obra *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, en la que editó fragmentos traducidos de fuentes escritas en náhuatl que narraban las experiencias nativas del proceso de conquista española, invirtiendo la tendencia hegemónica hasta ese momento.

El nuevo paradigma proponía recuperar las perspectivas nativas, dando impulso a investigaciones sistemáticas sobre las tradiciones históricas indí-

genas –escritas y orales– y a las construcciones de la memoria colectiva. En 1971, el historiador francés Nathan Wachtel publicó *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570),* en la que analizó la conquista española como un proceso de dominación en sus dimensiones políticas y culturales. La desestructuración de las sociedades americanas es abordada con crudeza a través de informaciones históricas; posteriormente, el concepto fue matizado tomando en consideración las variadas formas de resistencia nativa a la dominación.

Al enfocar la problemática de la población indígena –en tanto sector, etnia o clase– sometida a diversos contextos de dominación estatal –en el período colonial, republicano hasta la actualidad– y desde una perspectiva que contempla las relaciones de poder, los enfoques indigenistas resultaron cuestionados. La aculturación, propuesta sostenida por varios autores de formación indigenista –como el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), entre otros– que articulaba interpretaciones asimilacionistas con el reconocimiento del mestizaje como resultado de este proceso histórico, fue criticada por no haber contemplado la complejidad de las diversas dimensiones de la relación colonial (Báez-Jorge, 2001). Propuestas más recientes han tomado en consideración la agencia política de las sociedades nativas y su protagonismo en la generación de estrategias de carácter social, políticas y económicas en procesos de larga duración. Por ejemplo, los archivos coloniales, sobre todo aquellos que están situados en las antiguas sedes de las Reales Audiencias –México, Lima, Chile, Sucre– dan cuenta de la activa participación de los indígenas y sus caciques en el sistema judicial y acreditan su capacidad para apropiarse y aprovechar las leyes que los beneficiaban, implementando estrategias sociales diversas.

Desde estos contextos, en los que las experiencias históricas modelan y reelaboran prácticas culturales, es posible comprender aquellos procesos que dan sentido en la actualidad a la reivindicación y a la reemergencia de grupos indígenas, que reclaman derechos a espacios y territorios asociados a la memoria y a la identidad colectiva al interior de los estados modernos. Estos procesos de revitalización de las identidades indígenas siguen siendo temáticas que aportan al desarrollo de la producción de las antropologías americanistas. Los debates sobre diversidad, culturalismo, minorías étnicas y derechos humanos tomaron particular importancia después de 1992, conmemoración del llamado “V Centenario” (del “descubrimiento” y conquista de América).

LECTURA RECOMENDADA



Bartolomé, M. (1993), “El derecho a la existencia cultural alterna”, en Colombres, A. (coord.), *América Latina: el desafío del tercer milenio,* Ed. Del Sol, Serie Antropológica, Buenos Aires, pp.123-136.

Antropologías y sociedades indígenas en el Brasil

Al igual que en otras partes de América, la construcción de un pensamiento sobre la alteridad indígena es muy antigua en el Brasil y se remonta a los inicios de la conquista lusitana. Mientras la colonización se situaba en las costas, zonas de formación de los ingenios que crecieron bajo el amparo del sistema esclavista, las selvas del interior del territorio brasileño constituían las regiones que albergaban poblaciones indígenas, salvajes y "apartadas de la civilización". Por cierto que desde la temprana colonia un sector mestizo fue predominando en las fronteras y las ciudades; sin embargo, durante el período del imperio y la república la nación brasileña tendió a ser concebida bajo la coexistencia de la tradición portuguesa, la africana y la indígena, marco en el que la miscigenación (mestizaje) se articulaba con el proceso de blanqueamiento.

Algunos autores destacan que tradicionalmente la historia de la nación fue pensada de manera separada de la historia indígena, en consonancia con proyectos políticos que apuntaban a expandir los controles del Estado hacia el oriente –la selva amazónica, las tierras bajas cordilleranas, el nordeste– sobre territorios habitados por pueblos indígenas (Carneiro da Cunha, 1992). Desde comienzos del siglo XX, el Estado creó instituciones –como el Servicio de Protección al Indígena y años después la Fundación Nacional del Indio– destinadas a generar políticas de integración a la sociedad (De Souza Lima, 1995). La llegada de inmigrantes europeos al Brasil reconfiguró al indio como "problema", puesto que pasaron de ser "mano de obra codiciada" para el desarrollo económico a "ocupantes de tierras codiciadas" (Calavia Sáez, 2000).

Por otro lado, un importante número de informes generados por viajeros extranjeros entre fines del siglo XIX y comienzos del XX se enriquecieron con los aportes de antropólogos –como Curt Nimuendajú (1883-1945), Alfred Métraux (1902-1963) y Claude Lévi-Strauss– sentando las bases de una antropología dedicada al estudio de los pueblos indígenas que se consolidó a partir de Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira y de la creación de instituciones académicas donde se formaron las primeras camadas de antropólogos brasileños. En la actualidad, la antropología sobre los pueblos indígenas asiste a procesos de emergencia de identidades o la "reinvención" de grupos que se asumían extinguidos, en el marco de complejos procesos de reclamos por recuperación de tierras –que vienen siendo invadidas de manera sistemática– y por la degradación del medioambiente y los recursos de los estas poblaciones se sustentan (Pacheco de Oliveira, 2010).



Fotos de indígenas tepyarkwa tomadas por Nimuendajú. Film sobre su obra (en portugués)
<http://filmenimuendaju.blogspot.com.ar/2012/09/tepyarkwa-tepyarkwa-sociedade-dos.html>

3.3.3. El "problema del indio" en Argentina

Al igual que en el resto de Latinoamérica, el "indio" constituyó un "problema" para las políticas de estado argentinas de fines del siglo XIX. Los proyectos de construcción de una nación que se preparaba para ingresar a la modernidad oscilaron entre modelos que enfatizaban los valores de la cultura hispánica y aquellos que se cifraban en la incorporación de las corrientes migratorias europeas, portadoras de culturas y civilizaciones consideradas más avanzadas.

Estos modelos, en diálogo o en disputa, se articularon como proyecciones de intereses económicos, sociales y culturales de las élites gobernantes –cuyos imaginarios estaban en consonancia con doctrinas e ideologías de racialización de origen europeo–, y en los que poca cabida tenían las poblaciones indígenas (Quijada, 2001).

Durante esta etapa de construcción del Estado nación argentino, los discursos dominantes clasificaron a los indígenas principalmente en relación con dos configuraciones: los "salvajes" o "bárbaros", aquellas poblaciones situadas en las fronteras del Estado (el Gran Chaco y la pampa-patagonia), y los mestizos, amplio sector en el que habían quedado subsumidos después de siglos de hispanización. Los primeros fueron concebidos como los "otros" en términos sociales y culturales; la expansión del Estado –que se daría a través de proceso de conquista hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX– promovería su incorporación a la civilización, en el marco del paradigma evolutivo característico del período. La antinomia sarmientina tantas veces evocada –civilización/barbarie– define las coordenadas de este marco de pensamiento que ejerció una fuerte hegemonía durante décadas.

Los segundos, formaban parte de la honda herencia colonial, en cuyo seno las poblaciones indígenas mixturadas había perdido gradualmente su señas de identidad. De este modo, discursos asimilacionistas –aunque de características diferentes– proponían un proyecto de nación en el que las huellas de marcación indígena irían desapareciendo, en especial si la incorporación masiva de migrantes europeos aumentaba las posibilidades de un más rápido blanqueamiento. Algunos modelos recuperaron la figura del gaucho, como emblema del criollismo, fuertemente influido por los valores de la hispanidad (perdiendo por tanto las connotaciones de mestizaje e indianidad de la etapa colonial), cifrando en él los origenes de una argentinidad a la que confrontaban con las culturas que portaban los migrantes (Rodríguez, 2008).

Es durante esta etapa que las primeras expediciones científicas inauguraron sus indagaciones sobre la cuestión indígena. Los trabajos arqueológicos realizados en el noroeste argentino revelaron la existencia de antiguas ciudadelas, caminos, enterratorios, cerámicas y fortalezas, las que en ese momento no fueron directamente relacionadas con los pobladores locales. Al contrario, se asumía que las "ruinas" arqueológicas –evidencias de las culturas diaguito-calchaquíes e incaicas, avanzadas y complejas– no podían haber sido levantadas por los antepasados de los habitantes de la región, a los que se les atribuía escasas capacidades. De este modo, en los trabajos de Adán Quiroga, Samuel Lafone Quevedo y Juan B. Ambrosetti –entre los más destacados– se advierte esta ruptura entre el registro del "presente etnográfico" y el pasado, una discontinuidad histórica que situaba a los indígenas en tiempos lejanos y cuya cultura material –y los restos humanos extraídos de las tumbas– sería abordada a través de la arqueología y expuesta en los museos (Arenas, 1989-1990; Rodríguez, 2008).

Toda esta producción se corresponde con un período en el que la antropología se fundaba como un saber con pretensiones de cientificismo y humanismo asociado a las prácticas concretas –los viajes etnográficos, las expediciones arqueológicas, la publicación de artículos y libros, la participación en congresos internacionales– más que a la profesionalización en ámbitos académicos (Perazzi, 2003). En esta etapa es evidente la preocupación por reconstruir e historizar etapas en las que –al menos para ciertas regiones como el noroeste y parte del centro y el noreste del país– los documentos daban cuenta de

la presencia de los grupos indígenas en el período colonial, un pasado que igualmente fue interpelado desde las tradiciones folklóricas, los relatos y las supersticiones, que fueron registradas a partir de testimonios orales por autores como Juan B. Ambrosetti (2001 [1917]).

Pero la búsqueda sistemática de fuentes, su publicación e incorporación a la problematización de lo indígena, tomó mayor impulso en la siguiente generación de antropólogos, influidos en su pensamiento por la corriente histórico-cultural. Salvador Canals Frau (1893-1958), por ejemplo, produjo trabajos en torno a la prehistoria y el poblamiento de América, sobre las poblaciones indígenas en el territorio argentino y recurrió a los documentos históricos coloniales para establecer los límites de ocupación espacial de ciertos pueblos –como el de los diaguitas o los capayanes– e identificar pueblos o grupos que daban por extinguidos –como los huarpes de Cuyo (Canals Frau, 1840, 1945, 1947, 1958). Además, tradujo –al igual que otro antropólogo de esta generación, Fernando Márquez Miranda– una serie de obras claves de autores alemanes y norteamericanos, con el propósito de difundir los avances teóricos de las antropologías metropolitanas (Perazzi, 2001). Esta preocupación por ampliar los conocimientos de la disciplina muestra un común interés de estos autores por formar parte de corrientes de pensamiento más amplias y por poner en diálogo la producción local con la internacional (Soprano, 2012)

Por otro lado, la tradición antropológica sobre el Chaco también remonta sus orígenes a comienzos del siglo XX. Por ejemplo, el médico y antropólogo alemán, Roberto Lehmann-Nitsche (1872-1930) fue pionero en realizar investigaciones sobre la población indígena –toba (qom), mataco (wichí), chorote, chulupí, vilela– que ampliaron el registro de mediciones antropométricas para elaborar comparaciones basadas en criterios raciales, de trascendencia para el desarrollo de la antropología física. Igualmente, tomó fotografías que documentaron esa diversidad "racial", reproduciendo escenas de armonioso silencio en contextos en los que estaba llevando adelante campañas para afianzar el dominio del Estado nacional sobre el territorio chaqueño después de la rebelión indígena de Napalpí (Masotta, 2010; Giordano, 2011). En este sentido, para Gordillo:

> El Gran Chaco emergió como una geografía que parecía ser cultural e históricamente más distante de Buenos Aires que las otras dos [pampa-patagonia y noroeste]. Desprovista de las narrativas nacionalistas que anclaban a la Patagonia dentro de la argentinidad y del sedimento arqueológico-cultural dejado por las civilizaciones andinas relativamente "avanzadas" del noroeste, el Chaco surgió como la más primitiva de las fronteras internas, como la región cuya población indígena era la más radicalmente distinta de la idea europeizante del Estado nación (Gordillo, 2006: 229).

En efecto, la región pampa-patagonia estuvo atravesada, desde finales del siglo XIX, por el contexto de la llamada "Campaña al Desierto" y por discursos que –buscando justificar la necesidad de este proyecto político– planteaban las configuraciones indígenas locales en términos de pertenencia a una nación argentina –los tehuelches– y otra chilena –los mapuches–. Más aún, de acuerdo con este paradigma hegemónico, los "tehuelches argentinos" habría sido "invadidos" por los "mapuches chilenos", forzando la aculturación de aquellos,

en un proceso que la antropología de la década de 1940 había denominado "araucanización de las pampas" (Lázzari y Lenton, 2000; Kropff, 2005).

Las visiones de la antropología contemporánea sobre los lugares en los que los discursos estatales situaron a ciertas poblaciones indígenas redescubren aspectos ideológicos y políticos antes no ponderados en la construcción de la alteridad. Los soportes de esas interpretaciones –ancladas en un cientificismo empiricista con raíces en una concepción cientificista de la antropología– fueron la corriente histórico-cultural y el difusionismo desde las que se habían construido las bases del conocimiento antropológico de esta etapa (Perazzi, 2003).

A partir de la década de 1950, estas escuelas fueron lentamente perdiendo relevancia; la creación de la carrera de Ciencias Antropológicas en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata (esta última situada en el Museo de Ciencias Naturales) –y posteriormente la de Rosario– impulsaron una renovación de los horizontes teóricos y de los planteos problemáticos de la disciplina, las que se fueron implementando de acuerdo con los contextos políticos institucionales (alternancia de gobiernos democráticos con golpes de estado, intervenciones de las universidades públicas, etc.). Durante los decenios de 1960 y 1970, al menos en Buenos Aires, la escuela histórico-cultural mantuvo su preponderancia a través de la corriente fenomenológica, que desarrollaba investigaciones sobre los pueblos indígenas desde una perspectiva ahistórica y descontextualizada de los condicionamientos económicos, políticos y sociales en los que estaban insertos (Guber, 1998; Ratier 2010).

La reapertura democrática de los años 80 propició cambios en relación con los pueblos indígenas del país; la ciudadanía asistió desde entonces a un progresivo proceso de reclamos, primordialmente por el acceso a la tierra de comunidades que habían sido despojadas, y de reconocimiento de su identidad. La activa participación y movilización de grupos y entidades indígenas dio lugar a reformas de leyes en las constituciones provinciales, que en su mayoría reconocen a las poblaciones indígenas derechos especiales. El contexto conmemorativo del V Centenario, al igual que en otros países latinoamericanos, colaboró para generar nexos colectivos entre grupos –a nivel local, provincial y regional– para demandar espacios políticos y dar a conocer sus respectivas situaciones. Finalmente, en 1994 se aprobó una reforma constitucional que contemplaba claramente los derechos de las poblaciones indígenas según atribuciones del Congreso Nacional que constan en el artículo 75, inciso 17. Este garantiza el respeto a la identidad, el derecho a una educación bilingüe e intercultural, el reconocimiento de la personería jurídica de las comunidades, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupaban, entre otros derechos (Carrasco, 2000:41).

Las demandas de los grupos indígenas, las movilizaciones y la participación en estos procesos de cambio convocaron a la antropología a indagar en dos dimensiones articuladas. Por un lado, incorporando la intervención de los indígenas en la reorientación de las problemáticas a investigar; la "distancia cultural" y la "exotización" –tan características de algunas tendencias antropológicas pasadas– comienzan a dar gradualmente paso a un diálogo en que el "otro" produce y crea igualmente saberes. Por otro, hacia la historia y las historicidades de las poblaciones indígenas dado que estas se inscriben en procesos mayores en los que han intervenido las políticas e ideologías gestadas

desde el Estado nacional y desde las provincias. Se hace preciso interpelar el pasado desde los problemas y las demandas del presente ya que:



La historia de estos pueblos es una historia de arrinconamiento en las peores zonas del país. Sus territorios ancestrales están hoy devastados por el uso irracional de los recursos naturales en los ambientes nativos. En la región del Nordeste la tala indiscriminada del monte, la ganadería en gran escala, los planes de desarrollo inconsulto de sucesivos gobiernos favoreciendo a empresas y particulares, comprometen peligrosamente las actividades económicas de los indígenas, sus fuentes de subsistencia, la reducción de sus áreas tradicionales de caza y recolección, la contaminación de agua y áreas de pesca (Carrasco, 2000: 9).

Para la región del Chaco, Héctor Hugo Trinchero se propuso dar cuenta del proceso histórico –desde el período colonial a la actualidad– que oficia de marco para enfocar la situación de los pueblos indígenas desde la perspectiva de la antropología económica. En *Los dominios del demonio* (2000) propone el concepto de “formación social de frontera” para comprender la articulación entre las fronteras políticas, las económicas y las culturales. En este cruce toman cuerpo la construcción de las identidades sociales de los grupos indígenas, las formas de resistencia y de reivindicación política y cultural que permiten abordar los complejos vínculos entre las modalidades domésticas de producción y consumo y los procesos de acumulación del capital.

Desde otro ángulo, Claudia Briones ya había analizado las múltiples implicaciones derivadas de no tomar en cuenta el rol central del Estado, en su proceso de formación y consolidación, en la creación de alteridades inscriptas y sostenidas en su interior. En su trabajo *La alteridad del cuarto mundo* (1998) llamó la atención sobre el proceso a través del cual la diversidad humana se convirtió en diferencia, instalando asimetrías duraderas en relación con la población marcada por la “raza” o su “ser indígena”, produciendo “alteridades” que según los contextos fueron tomadas como producciones “objetivas” o “datos de la realidad”. La crítica hacia una producción que ha esencializado las identidades indígenas requiere de una deconstrucción de los contextos historicos en los que se activaron o no estas marcaciones de la alteridad evaluando qué tensiones o disputas las generaron o vehiculizaron (Briones, 2005 y 2007).

En este marco de producción, Diego Escolar abordó el caso particular de la etnia huarpe en la provincia de San Juan, declarada extinta en el pasado, que en la actualidad forma parte de procesos de reactivación o reemergencia de su identidad. A través de un análisis que articula la historia provincial, regional y nacional con la perspectiva antropológica –que al recuperar las diversas formas de reconocimiento e invisibilidad de la identidad actúa como nexo en la indagación del pasado– es posible comprender los sentidos políticos de las movilizaciones actuales y de los reclamos por su identidad.

LECTURA OBLIGATORIA



Escolar, D. (2005), El "estado del malestar". Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe", en Briones, C. (comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad,* Antropofagia, Buenos Aires.

Por su parte, el libro de Ana Ramos (2010) permite recorrer las dimensiones de un proceso de investigación iniciado con el trabajo de campo en una comunidad indígena de la provincia de Chubut y que se adentra en la memoria oral de sus miembros para recuperar "las agencias indígenas y los marcos propios de interpretación del pasado". Este análisis acerca al lector a comprender de qué manera las activas participaciones en reuniones colectivas y los debates acerca de su propia conciencia histórica –y de las interpretaciones del pasado– resultan fundamentales para sostener experiencias de subordinación social, desalojos de sus tierras y sospechas de inautenticidad.

LECTURA RECOMENDADA



Ramos, A. (2010), *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento,* Eudeba, Buenos Aires.



2.
Lea el texto de Alvarado y Giordano (2007) "Imágenes de indígenas con pasaporte abierto: del Gran Chaco a Tierra del Fuego", prestando atención a las fotografías que contiene.

<http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22442007000200003&script=sci_arttext>

a. Analice los procesos de construcción de la alteridad cultural a través de imágenes.
b. Reconozca los contextos políticos y científicos en los que las fotografías fueron tomadas. ¿Por qué y para qué se registraron estas imágenes?
c. Vincule estas producciones fotográficas con las principales corrientes antropológicas vigentes en esa época.
d. Reflexione acerca del valor de la imagen como soporte de la memoria.

Referencias Bibliográficas

3.1. Trabajo de campo y escritura etnográfica: visiones críticas en clave interpretativa y posmoderna

Abrahams, R. (1986), "Ordinary and Extraordinary Experience", en Turner, V. y Bruner, E. (eds.), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, 45-72.

Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2007) [1989], *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Antropofagia, Buenos Aires.

Bruner, E. (1986), "Experience and Its Expressions", en Turner, V. y Bruner, E. (eds.), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press. 3-30.

Geertz, C. (1994) [1983], *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.

—— (2005) [1973], *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

—— (1989), *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

Clifford, J. (2003) [1988], "Sobre la autoridad etnográfica", en Reynoso, C. (ed.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna,* Gedisa, Barcelona. 141-170.

—— (1991) [1986], "Introducción: verdades parciales", en Clifford, J. y Marcus, G. (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Madrid.

Clifford, J. y Marcus G. (eds.) (1991) [1986], *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Madrid.

González Echevarría, A. (2009), *La dicotomía emic/ etic. Historia de una confusión*, Anthropos, Barcelona.

Guber, R. (2009) [1991], *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Buenos Aires.

Harris, M. (1985) [1971], *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid.

Malinowski, B. (1999) [1922], *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Ediciones Altaya, España.

Marcus, G. y Cushman, D. (2003) [1982], "Las etnografías como textos", en Reynoso, C. (ed.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna.* Barcelona, Gedisa. 171-213.

Reynoso, C. (1986), *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva. Una propuesta* sistemática, Búsqueda, Buenos Aires.

—— (ed.) (2003) [1991], *El surgimiento de la Antropología posmoderna.* Barcelona, Gedisa.

—— (2003) [1991], "Presentación", en *El surgimiento de la Antropología posmoderna.* Barcelona, Gedisa. 11-60.

Rosaldo, R. (1991) [1989], *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México.

Tedlock, D. (2003) [1987], "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en Reynoso, C. (ed.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna.* Gedisa. Barcelona. 275-288.

Tyler, S. (2003) [1987], "Acerca de la "descripción/desescritura" como un "hablar por"", en Reynoso, C. (ed.); *El surgimiento de la Antropología posmoderna.* Gedisa. Barcelona. 289-296.

3.2. Culturas, naciones y globalización en las antropologías contemporáneas

Abélès, M. (1988), "Modern Politica Ritual: Ethnography of an Inauguration and Pilgrimage by President Miterrand". *Current Anthopology,* vol. 29, N°3, 391-404.

—— (1989), *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d´un département français.* Odile Jacob, París.

—— (1992), *La vie quotidienne au Parlament Européen.* Hachette, París.

—— (1999), "How the anthropology of France has changed anthropology in France: Assessing new directions in the field". *Cultural Anthropology,* vol. 4, N° 3, 404-408.

—— (2000), *Un ethnologue à l'Assemblée*. Odile Jacob, París.

—— (2002), *Les Nouveaux Riches: un ethnologue dans la Silicon Valley*. Odile Jacob, París.

—— (2008) [2006], *Política de la supervivencia.* Eudeba, Buenos Aires.

—— (2012) [2008], *Antropología de la globalización.* Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Althabe, G. (1998), "Détour par Buenos Aires". En: G. Althabe y M. Selim. *Démarches ethnologiques au présent.* L´Harmattan, París / Montreal. 159-227.

—— (1999) [1992], "Hacia una antropología del presente". En G. Althabe y F. Schuster (comps.), *Antropología del presente,* Edicial, Buenos Aires. 11-22.

—— (2003), "Antropología del mundo contemporáneo y trabajo de campo". *Alteridades* 13 (25). 7-12.

—— (2005) [2003], "Final del juego `la solidaridad´: de ahora en más globalización, caridad y finanzas". En: V. Hernández, C. Hidalgo y A. Stagnaro (comps.), *Etnografías globalizadas,* Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires. 91-100.

—— (2008) [2004] "Entre varios mundos". En: V. Hernández y M. Svampa (eds.), *Gérard Althabe: Entre varios mundos. Reflexividad, conocimiento y compromiso.* Prometeo, Buenos Aires. 27-124.

Anderson, B. [1983] (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Fondo de Cultura Económica. México.

—— [2005] (2008). *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial.* Akal, Madrid.

Appadurai, A. (2001) [1996] , *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Fondo de Cultura Económica / Trilce, Buenos Aires.

—— (2007) [2006], *El rechazo de las minorías. Ensayos sobre la geografía de la furia.* Tusquets, Barcelona.

Archetti, E. (1999). "Hibridación, pertenencia y localidad en la construcción de una cocina nacional". En: C. Altamirano (ed.). *La Argentina en el siglo XX*. Ariel, Buenos Aires. 217-237.

—— (2001), *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

—— (2003) [1999], *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Augé, M. (1987a) [1985], *Travesía por los jardines de Luxemburgo.* Gedisa, Barcelona

—— (1987b). *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro.* Gedisa, Barcelona.

—— (1993) [1992], *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Gedisa, Barcelona.

—— (2012) [2011], *La vida en doble. Etnología, viaje y escritura.* Paidós, Buenos Aires.

Banton, M. (ed.) (1980) [1968], *Antropología de las sociedades complejas.* Alianza, Madrid.

Barley, N. (2012) [1988], *No es un deporte de riesgo.* Anagrama, Barcelona.

Barth, F. (1976a) [1969], "Introducción". En: F. Barth (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Fondo de Cultura Económica, México. 11-49.

—— (1976b) [1969], "Los Pathanes: su identidad y conservación". En: F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Fondo de Cultura Económica, México. 152-176.

Briones, C. (1994), "Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del Pasado e Invención de la Tradición". *Runa.* 21, 99-130.

——(1998), *La alteridad del `cuarto mundo´. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

—— (2002), "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de la aboriginalidad y nación en Argentina". *Runa* 23. 61-88.

—— (2005), "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: C. Briones (ed.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad.* Antropofagia, Buenos Aires. 11-44.

—— (2007), "Nuestra lucha recién comienza. Vivencias de pertenencia y formaciones mapuches Del si mismo". *Avá. Revista de Antropologia* N°10. 23-46.

Cardoso de Oliveira, R. (1998a). "Movimento dos conceitos na antropologia", en *O trabalho do antropólogo.* Unesp / Paralelo 15, Sao Paulo. 37-52.

—— (1998b). “Antropologias periféricas versus antropologias centrais”, en *O trabalho do antropólogo.* Unesp / Paralelo 15, Sao Paulo. 107-133.

—— (1995). “Apresentaçao”, en: R. Cardoso de Oliveira y G. Ruben (orgs.), *Estilos de antropologia.* Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 7-12.

Casabona, V. y Guber, R. (1985), “Marginalidad e integración: una falsa disyuntiva”, en Bartolomé, L. (comp.), *Relocalizados: antropología social de las poblaciones desplazadas.* Ides, Buenos Aires. 145-164.

Clifford, J. (1999) [1997]. “Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología”, en *Itinerarios transculturales.* Gedisa, Barcelona. 71-120.

Feldman-Bianco, B. (1992), “Saudade, inmigraçao e a construçao de uma naçao (portuguesa) desterritorializada”. *Revista Brasileira de Estudos de População* vol.9, Nº 1. 35-49.

—— (1993), “Multiplas camadas de tempo e espaço: reconstruçoes de classe, da etnicidade e do nacionalismo entre inmigrantes portugueses”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* N°38. 193-223.

—— (2004) [2001], “Globalización, antiguos imaginarios y reconfiguración de identidad. Trayectoria de una investigación comparativa”. En: A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (comps.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano.* Associaçao Brasileira de Antropología / Prometeo, Buenos Aires. 71-93.

Fernández de Rota y Monter, J. (2012), *Una etnografía de los antropólogos en los Estados Unidos. Consecuencias de los debates posmodernos.* Akal, Madrid.

Fahim, H. y Helmer, K. (1980), “Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Futher Elaboration”. *Current Anthropology,* vol. 21, N°5. 644-663.

García Canclini, N. (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo, México.

—— (1999). *La globalización imaginada.* Paidós, Buenos Aires.

—— (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de interculturalidad.* Gedisa, Buenos Aires.

Geertz, C. (1995) [1963], “La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados”, en *La interpretación de las culturas.* Gedisa. Barcelona. 219-261.

—— (1995) [1967]. “Política del pasado, política actual: algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados”. En *La interpretación de las culturas.* Gedisa. Barcelona. 274-284.

—— (1995) [1971]. “Después de la revolución; el destino del nacionalismo en los nuevos estados”. En *La interpretación de las culturas.* Gedisa. Barcelona. 203-218.

—— (1995) [1972]. “La política del significado”. En *La interpretación de las culturas.* Gedisa. Barcelona. 262-273

—— (1994) [1983]. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Paidós. Barcelona.

—— (1996) [1995]. *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo.* Paidós, Barcelona.

—— (2002) [2000]. "El mundo en pedazos: cultura y política en el fin de siglo", en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos.* Paidós, Barcelona. 211-268.

Gellner, E. (1988) [1983]. *Naciones y nacionalismo.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza. México.

—— (1998) [1987]. *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales.* Gedisa. Barcelona.

—— (1995) [1984]. *Encuentros con el nacionalismo.* Alianza, Madrid.

Gorelik, A. (2008), "La aldea en la ciudad. Ecos urbanos de un debate antropológico". *Revista del Museo de Antropología* 1 (1). 73-96.

Grimson, A. (2000). "Introducción ¿Fronteras políticas versus fronteras culturales?". En: A. Grimson (comp.). *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro*. Ediciones Ciccus - La Crujía, Buenos Aires. 9-40.

—— (2011). *Los límites de la cultura. Críticas de la teoría de la identidad.* Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Grimson, A. y Semán, P. (2004). "Introducción". En: A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (comps.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano.* Associaçao Brasileira de Antropología / Prometeo, Buenos Aires. 15-34.

Grimson, A., Merenson, S. y Noel, G. (2011). "Descentramientos teóricos. Introducción". En: A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comps.). *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad.* Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires. 9-31.

Guber, R. (1984). "La construcción de la identidad étnica. Integración y diferenciación de los inmigrantes judíos ashkenazim en la Argentina". AA. VV., *Antropología Argentina*. Editorial de Belgrano, Buenos Aires. 215-297.

—— (2001). *¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

—— (2004). *De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la guerra de Malvinas.* Antropofagia, Buenos Aires.

—— (2007). "Bautismo de fuego y gracia de Dios. Las bellas memorias aeronáuticas de la guerra de Malvinas". *Tabula Rasa,* vol. 6. 221-262.

—— (2008). "Crucero ARA General Belgrano In Memoriam. Linajes navales e historia política en las memorias de Malvinas". *Revista de Ciencias Sociales Iberoamericana,* vol. 30. 7-26.

Guber, R. y Visacovsky, S. (2000). "La antropología social en la Argentina de los 60 y 70. Nación, marginalidad crítica y el `otro´ interno". *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales,* vol.40, N°158, 289-316.

Hannerz, U. (1998) [1996]. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares.* Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, Valencia.

Hernández, V. (2006). “Una síntesis del itinerario de Gérard Althabe. Bibliografía general de sus obras y artículos”. *Cuadernos de Antropología Social,* N°23. 143-154.

—— (2008). “(Auto)biografía y producción de conocimientos: un nuevo giro al concepto de reflexividad”. En: V. Hernández y M. Svampa (eds). *Gérard Althabe: Entre varios mundos. Reflexividad, conocimiento y compromiso.* Prometeo, Buenos Aires. 9-26.

Jimeno, M. (2000). “La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica”. *Antípoda* N°1. 43-66.

Krotz, E. (1991). “A panoramic view of recent mexican anthopology”. *Current Anthropology* Vol. 32 N°2. 183-188.

—— (1993). “La producción antropológica en el sur: características, perspectivas, interrogantes”. *Alteridades* 3 (6). 5-12.

—— (1996). “La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”. *Maguaré* N°11-12. 25-39.

—— (2008). “La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad”. En: G. Lins Ribeiro y A. Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Tranformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* The Wenner Gren Fundation / Ciesas / Envión, Popayán. 111-138.

Kuper, A. (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*. Anagrama, Barcelona.

Kuwayama, T. (2003). “Natives as dialogic partners”. *Anthropology Today* N°1 vol.1. 8-13.

Lewis, O. (1986) [1982], “Reinvestigación de Tepoztlán: crítica del concepto folk-urbano del cambio social”, en: *Ensayos antropológicos.* Grijalbo, México. 65-88.

Lins Ribeiro, G. (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo.* Gedisa, Barcelona.

—— (2011), “La antropología como cosmopolítica: globalizar la antropología hoy”. En: A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comps.). *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad.* Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires. 69-96.

Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (2008), “Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder”, en: G. Lins Ribeiro y A. Escobar (eds.). *Antropologías del mundo. Tranformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* The Wenner Gren Foundation / Ciesas / Envión, Popayán. 11-42.

Lomnitz, C. (2002), “A antropologia entre fronteiras; dialética de uma tradiçao nacional (Mexico)”. En: B. de L´Estoile, F. Neiburg y L. Sigaud (orgs). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais.* Relume Dumara / Faperj, Rio de Janeiro. 125-158.

Marcus, G. (1995), “Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography”. *Annual Review of Anthropology* N°24. 95-117.

Neiburg, F. (1988), *Fábrica y Villa Obrera. Historia Social y Antropología de los Obreros del Cemento.* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

—— (1990). “Entre Perón e o patrão: reflexões sobre os alcances de uma homologia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13.

—— (1992), “O 17 de outubro na Argentina. Espaço e produção social do carisma”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20.

—— (1995a), “Ciencias sociales y mitologías nacionales: La constitución de la sociología en la Argentina y la invención del *peronismo*”. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales.* 34 (136). 533-556.

—— (1995b), “El 17 de Octubre de 1945: Un análisis del mito de origen del peronismo”. En: J. C. Torre (comp.). *El 17 de Octubre de 1945*. Ariel, Buenos Aires. 219-292.

—— (1998), *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de antropología social y cultural.* Alianza, Buenos Aires.

—— (1999), “Politización y universidad. Esbozo de una pragmática histórica de la política en la Argentina”. *Prismas. Revista de Historia Intelectual* N°3. 51-72.

—— (2003), “Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino”. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales.* vol. 36 N°141. 287-303.

Oliven, R. (2004) [1998], “Detrás del dinero em los Estados Unidos”. En: A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (comps.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano.* Associaçao Brasileira de Antropología / Prometeo, Buenos Aires. 247-284.

—— [1992] (1999). *Nación y modernidad. La reinvención de la identidad gaúcha en el Brasil.* Eudeba, Buenos Aires.

—— (1997). “O vil metal: o dinheiro na música popular brasileira”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 12 (33). 134-168.

—— (2002). “Cultura brasileira e identidade nacional (o eterno retorno)”. En: S. Miceli (org.). *O qué ler na ciência social brasileira. 1970-2002.* Sumaré / Anpocs, São Paulo. 15-43.

Peirano, M. (1991). “Uma antropologia no plural”, en *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas.* Universidade de Brasilia, Brasilia. 235-250.

—— (1995). “Desterrados e exilados; antropologia no Brasil e na India”. En: R. Cardoso de Oliveira y G. Ruben (orgs.). *Estilos de antropologia.* Universidade estadual de Campinas, Campinas. 13-30.

—— (1998). “When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline”. *Annual Review of Anthropology* Vol.27. 105-128.

—— (2004). “Otherness in context´: A guide to anthopology in Brazil”. *Série Antropologia* N°348. Universidade de Brasilia, Brasilia.

Ramos, A. (1990). “Ethnology Brazilian Style”. *Cultural Anthopology* 5 (4). 453-471.

Redfield, R. (1930). *Tepoztlan: A Mexican Village.* University of Chicago Press, Chicago.

—— (1941). *The Folk Culture of Yucatan.* University of Chicago Press, Chicago.

—— (1950). *A Village that Chose Progress.* University of Chicago Press, Chicago.

—— (1953). *The Primitive World and its Transformations.* Cornell University Press, Ithaca-New York.

Restrepo, E. y Escobar, A. (2004). "Antropologías en el mundo". *Jangwa Pana* N°3. 110-131.

Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia.* Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Srinivas, M. (1997). "Practicing Social Anthopology in India". *Annual Review of Anthropology* Vol.26. 1-24.

Soon Kim, Ch. (1990). "The role of the Non-Western Anthropologist Reconsidered: illusion versus reality". *Current Anthropology,* vol. 31, N°2. 196-201.

Strathern, M. (1987). "The limits of auto-anthropology. En: A. Jackson (ed.). *Anthropology at home.* Tavistock Publications, London. 59-67.

Visvanathan, S. (2008). "Hegemonía oficial y pluralismos contestatarios". En: G. Lins Ribeiro y A. Escobar (eds.). *Antropologías del mundo. Tranformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* The Wenner Gren Foundation / Ciesas / Envión, Popayán. 287-312.

Yamashita, S. (2008). "Reconfigurando la antropología: una visión desde el Japón". En: G. Lins Ribeiro y A. Escobar (eds.). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* The Wenner Gren Foundation / Ciesas / Envión, Popayán. 43-66.

3.3. La problemática indígena en las antropologías latinoamericanas

Ambrosetti, J. (2001) [1917]. *Supersticiones y leyendas.* Emecé, Buenos Aires.

Arellano Hoffmann, C., Schmidt, P. y Nogues, X. (coords.) (2002), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México.* El Colegio mexiquense. Universidad Católica de Eichstätt. México.

Arenas, P. (1989-1990), "La antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. *Runa*, vol. XIX, ICA. FFyL. UBA. Buenos Aires.

Báez-Jorge, F. (2001), "Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad", en Miguel León Portilla (coord), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia.* FCE. México.

Bernand, C. (2001), "Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico". en Miguel León Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia.* FCE. México.

Bolton, R., Greaves, T. y Zapata, F. (eds.) (2010), *50 años de Antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias.* IEP. Lima.

Briones, C. (1998), *La alteridad del 'cuarto mundo'. Una deconstrucción antropológica de la diferencia.* Ed. Del Sol. Serie Antropológica. Buenos Aires.

—— (2005), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad.* Antropofagia. Buenos Aires.

——(2007), "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tabula Rasa,* N°6. Bogotá.

Calavia Sáez, Ó. (2000), "Los otros Quinientos: historia brasileña y etnología indígena". *Revista de Indias,* vol. LX, N°1.

Carneiro da Cunha, M. (org) (1992), *Historia dos Indios no Brasil.* Compañía das Letras. Sao Paulo.

Carrasco, P. (1987) [1971], "La antropología y la investigación histórica: el estudio del indio", en Pérez Zeballos, J. y Pérez Gollán, J. (comps.), *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

De Souza Lima, A. (1995), *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formaçao do Estado no Brasil.* Vozes. Petrópolis.

Funes, P. (2006), *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos.* Prometeo. Buenos Aires.

Giordano, M. (2011), "Someter por las armas, vigilar por la cámara: estado y visualidad en el Chaco indígena". *Goiánia,* vol. 14, N°2.

Gordillo, G. (2006), *En el Gran Chaco. Antropología e Historias*, Prometeo. Buenos Aires.

Gordillo, G. y Hirsch, S. (comps.) (2010), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina*, La Crujía. Buenos Aires.

Guber, R. (1998), "Comentario a la polémica Briones-Gordillo". *Publicar,* Año VI, N°7.

Korsbaek, L. (2004), "Tylor en México: una excursión a Texcoco", *Cuicuilco,* enero abril, vol. 11, N°30. ENAH. México

Kropff, L. (2005), "Activismo mapuche en Argentina: trayectorias históricas y nuevas propuestas", en Dávalos, P. (comp.). *Pueblos indígenas, estado y democracia.* Clacso. Buenos Aires.

Lazzari, A. y Lenton, D. (2000), "Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización". *Avá, Revista de Antropología*, N°1.

Lockhart, J. (1990), "Organización y cambio social en la América española colonial". Bethell, L. (ed.). *Historia de América Latina.* Tomo 2. CUP/ Crítica, Barcelona.

Lorandi, A. y Del Río, M. (1992), *La Etnohistoria: Etnogénesis y Transformaciones Sociales Andinas.* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Martínez Marín, C. (1987) [1976], "La etnohistoria: un intento de explicación". Pérez Zeballos, J. y Pérez Gollán, J. (comps) (1987), *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Marzal, M. (1993), *Historia de la antropología indigenista: México y Perú.* Anthropos. Barcelona.

Masotta, C. (2011), El Atlas invisible. Historias de archivos en torno a la muestra “Almas robadas-Postales de Indios” (Buenos Aires, 2010). *Corpus-Archivos virtuales de la alteridad americana,* vol. 1, N °1. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

Murra, J. (1987), *La Organización Económica del Estado Inca*. Siglo XXI, México.

—— (1978) (2002), *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía.* PUCP e IEP. Lima.

Nutini, H. (2001), “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna”, en Miguel León Portilla (coord.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia.* FCE, México.

Pacheco de Oliveira, J. (2010), “¿Una etnología de los indios misturados? Identidad étnica y territorialización en el Nordeste de Brasil”. *Desacatos,* N°33.

Pease García Yrigoyen, F. (1987) [1974], “Etnohistoria andina: un estado de la cuestión”. Pérez Zeballos, J. y Pérez Gollán, J. (comps.) (1987), *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes.* Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Perazzi, P. (2003), *Hermenéutica de la barbarie. Una historia de la antropología en Buenos Aires, 1935-1966.* SAA. Buenos Aires.

Pérez Zeballos, J. y Pérez Gollán, J. (comps.) (1987), *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Quijada, M. (2001). “El paradigma de la homogeneidad”, en Quijada, M., Bernand, C. y A. Schneider (eds.). *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

Piel, J. (1993), “¿Naciones indoamericanas o patrias del criollo? El caso de Guatemala y los países andinos en el siglo XIX”. Escobar Ohmstede (coord.) *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX.* México.

Rodríguez, L. (2008), “¿Mestizos o indios puros? El valle Calchaquí y los primeros antropólogos”. *Avá*, N°13, 77-92.

Rostworowski, M. (1977), *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica.* IEP. Lima

Salomon, F. (2012), “Etnología en un terreno desigual: encuentros andinos, 1532-1985”, en Degregori, C., Sendón, P. y Sandoval, P. (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana II.* IEP. Lima.

Soprano, G. (2012), (en prensa) “Lecturas, interpretaciones y usos de la escuela histórico-cultural en la producción arqueológica y etnográfica de Fernando Márquez Miranda”, en Guber, R. (comp.), *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamiento en el estudio de la alteridad.* Antropofagia. Buenos Aires.

Trinchero, H. (2000), *Los dominios del Demonio.* Eudeba. Buenos Aires

Viazzo, P. (2003), *Introducción a la Antropología Histórica*, PUC e Instituto Italiano de Cultura. Lima.